Khaled Kammouni** خالد كموني*

الشيمية والزمانية في الذهن العربي

Anticipation and Temporality in the Arab Mind

ملخص: هذه الدراسة محاولة فهم لكيفية بيان الإنسان العربي في مكانه وزمانه في لحظة انوجاده المعرفي في الكون. الزمّانية العربية قوامها فعل الشَّيْم، وهو فعلٌ ماهويٌّ في كينونة الإنسان العربي. وهو ذو بُعدين؛ إذ يحمل إمكان الدخول وإمكان الخروج معًا فهو انشيامٌ وظهور. ومفهوم الحدس الشيمي، هو الذي ربطناه بلحظة زمانيةٍ تأسيسية هي **الآن**، والفعل المضارع الحاضر هو الفعل الأصيل زمانيًا، فهو اللحظة الوسط القادرة بحدسيَّتها أن تمكن الماضي والمستقبل من الحضور. عناصر هذه الصورة مكتملة في الزمن الماضي، ولكن إمكان وجودها لا يتحقق إلا بعناصر الزمن المستقبل، والحاضر هو نقطة البداية الدائمة.

الكلمات المفتاحية: الشيم، الحدس، الكينونة، الذهنية

Abstract: This study is an attempt to understand how Arab people explain their space and time at the moment of the knowledge of their being in existence. Arabic temporality rests on the verb for ‹anticipation› (shaim), an essential verb for the being of the Arab. It has two aspects, since it bears the possibility of entrance and exit simultaneously, and is anticipated and manifest. The concept of the sense of anticipation is what links them with the foundational temporal moment of the now, and the present imperfect verb is the original verb in terms of temporality, for it is the intermediate moment capable through its intuition to enable the past and future to become present. The elements of this image are completed in the past, but the possibility of their existence is only possible through elements of future time, while the present is the constant starting point.

Keywords: Anticipation, Intuition, Being, Mind

* محرر أول في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ـ فرع بيروت. ومحاضر في الجامعة اللبنانية (قسم الفلسفة).

** Senior Editor at the Arab Center for Research and Policy Studies and Lecturer at the Lebanese University (Faculty of Philosophy).

مقدمة

لما كان سبرُ اللفظة بالتحليل الدلالي نحوًا لا بد منه في كشف عقليَّة مُنتجها، فإننا نحاول تلمُّسَ نوعيَّة الفعل العربي في اللغة، أي منهَجَ انفتاح العربي في الكونِ معرفةً ووعيًا، وهو الفعل الذي يتبدَّى بتساوق الفكر مع اللسان في إنتاج البيان، بحيث تصاقبُ الألفاظُ معانيَها. فاللغةُ مظهرٌ فلسفيٌّ لفاعلها في الكون؛ إذ بها يتمكَّنُ من أشيائه، وفيها يستوطنُ ذاتَه وحراكَه المعيش. في هذه السيرورة النُّطقية، أدركنا فعل «الشَّيْم»[1] في عين محور الحركة المعرفية العربية الشاملة على مستوى الوجود الأنطولوجي. لذلك، لا بد من أن ندرس علاقة هذا الفعل بأبعاده المرئية على المستوى الوجودي المعرفي بين الذهن والحدث، لنفهم حضوره الواقعي في المعيش. والزمان والمكان هما المجال كما نعرف، وقد خصصنا هذه الدراسة بالزمان، كونه الموجود اللامرئي إلا في أثاراته المكانية؛ أي في علامات دالة؛ «أَثَارَةٌ في معنى علامة ويجوز أَن يكون على معنى بقية من علم»[2]. وانطلقنا من فهم الشيم أصلًا من مشكلةٍ زمانية، وهي **الآن**. فلحظة الآن هي لحظة **الشَّيم**، لذا ليست محتواةً لا في الماضي ولا في المستقبل، بل فيها تنجمع صورة الزمان. يصف إبراهيم العاني هذه اللحظة بوصف دقيق، من حيث المرئي في تصور هذه اللحظة بحسب مفهومنا نحن لعلاقة هذه اللحظة بفعلها الشَّيمي، فيقول: «هي المدخل لفهم ماهية الزمان، ويمكن أن تشبِّهها بـ ‹العدسة اللامة› التي تقرِّب الأشعة بدل أن تفرِّقها، فمشكلة الآن هي تعميق وتركيز شديد للمشكلة الزمانية الأم»[3].

وسنرى في ما يأتي بعض التسويغ لهذا الشَّيم، وهو الفعلُ الأصلُ والأثرُ في آن، وذلك على مستوى العلاقة بالزمان[4] في الذهنية العربية.

فعل الشَّيْم

إن الشَّيم، كما يظهر من المِراس المعيش لهذا الفعل، هو فعلٌ وجودي عند الإنسان العربي، أي إنه يدخل في ماهيته الحضورية في هذا الكون. وما نستنتجه من **المقاييس** وغيره من المعجمات هو أن الشَّيم: فعلٌ يشتملُ على إمكان أن يكون حركةَ دخولٍ وأن يكون حركة خروج أيضًا، فهو ذو بُعدين،

(1) للشيم (الشين والياء والميم) «أصلان متباينان، وكأنهما من باب الأضداد، إذ أحدهما يدل على الإظهار، والآخر يدل على خلافه. فالأول قولهم: شمت السيف، إذا سللته، ويقال للتراب الذي يحفر فيستخرج من الأرض: الشيمة، والجمع الشيم؛ ومن الباب: شمت البرق أشيمه شيمًا، إذا رقبته تنظر أين يصوب، [...] والأصل الآخر: قولهم شمت السيف، إذا قربته، ومن الباب الشيمة: خليقة الإنسان، سميت شيمةً لأنها كأنها منشامة فيه، داخلةٌ مستكنة، والانشيام: الدخول في الشيء، يقال انشام في الأمر إذا دخل فيه؛ والمشيمة: غشاء ولد الإنسان، وهو الذي يقال له من غيره السَّلَى، وسميت بذلك كأن الولد قد انشام فيها»، انظر: ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا 329ـ395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 3 (دمشق: دار الفكر، 1399هـ1979ـم)، ص 236ـ237، مادة «شيم».

(2) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين، ت. 711هـ)، **لسان العرب**، ج 4، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1414ه)، ص 7، مادة «أثر».

(3) إبراهيم العاني، **الزمان في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 167.

(4) للتعرف إلى مفهوم الزمان ومفهوم الآن عند الفلاسفة والمتكلمين العرب، انظر: المرجع نفسه، وخصوصًا الفصل الرابع المتعلق بـ «مشكلة الآن وأبعاده التاريخية». رأي ابن سينا مثلًا: «الآن طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»، ورأي الكندي من قبله أن «الآن يصل الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل، ولكن الآن موجود بينهما لا بقاء له، لأنه ينقضي قبل تفكيرنا فيه»، وغير ذلك من الآراء. من هذه التحليلات التأسيسية العميقة نكون المرجعية التحليلية لدراستنا نحن عن مفهوم الزمان الشَّيمي الآني في الإجراء الذهني اللغوي.

وهو تقديرُ نهايةٍ ما يبدأ الآن أو مآلِه، وهو صورة الأصل لحظة انكشافه الأول للناظر إليه، وهو يقين بحدوث الشيء على الرغم من أنه قرارٌ أوّلٌ بانتظار حدوثه. إذًا، فيه ظهورٌ على الرغم من الغياب. فالشَّيمُ هو حركةُ انشيامِ الشائمِ في المشيمةِ من أجل الشَّيمة الظاهرةِ أثارةً وهي نقطة بداية في آن.

إن انجماع هذه الأبعاد الدلالية لمعاني الشيم في فعلٍ واحد (شَيَمَ) لا يُظهر سعة الدلالة فحسب، بل شموليتها. وكما ذكرنا سابقًا، إن من طبيعة اللفظة العربية أن تستنفد حيِّزها الفعلي في السماوات والأرض، أي في الكون المُدرَك إنسانيًا. لذلك نرى في هذا الفعل «شيم» ظاهرةً تستأهلُ النَّظر في مرجعيتها التصوُّرية التي أبدعتها، لأننا نرى أن الشيم موجودٌ في كل فعلٍ يقوم به العربي. إن ما نحاول التسويغ له هنا هو أن انجماع الطاقة الإدراكية عند العربي في أثناء قيامه بأي فعل، يُظهِرُ لنا هذا الجانب الشَّيمي في تصوره وإجراءاته. وفي النتيجة، لا بد من أن ينعكس ذلك في بناء كلامه وألفاظه. إن بنية اللفظة العربية بنيةٌ شَيميَّةٌ أيضًا، من حيث ترتيبُ الحروف وانجماع الجذور واشتقاقاتها، وسنتبيَّن ذلك في خلال البحث.

والكائن الشائم الذي نتحدَّث عنه ليس واحدًا فردًا في الجماعة اللغوية التي نعنى بها، بل إنه كلُّ واحدٍ من هذه الجماعة. إن الانوجاد العربي في الزمان والمكان هو انوجاد شيمي، وسندلِّل على ذلك من خلال أثاراتٍ معرفيةٍ نوعية، متحققةٍ في ما هو منجَزٌ في مَلاء الزمان والمكان العربيين، فندرس قصدية فعل الشَّيم التي حولته إلى ظاهرة في الأداء المعيش لإنسان البيئة العربية، وهو ما تكرَّس لديه في الأداء اللساني.

إذًا، هناك قصديةٌ في احتواء حركة الكونِ عبر حركتين متقاطبتين، توجدان معًا في أصلٍ واحد، أي يقدر الفاعل أن يجريهما واقعًا، كليهما معًا. إن الذي يشيم البَرقَ مثلًا هو الإنسان المُعاين لكل عناصر ظاهرة البرق، وهو كائنٌ مجرِّبٌ أصلًا، فأي فعلٍ يقوم به لا يمكن إلا أن يكون إظهارًا منه من حيِّز الإمكان المتحقق في نفسه إلى حيِّز الواقع. وهو يقوم بشيمه في خلال الزمان الجاري وفي حيِّز المكان القائم، فهو يبدأ انتظارًا لحدوث فعلٍ استنادًا إلى مشهدٍ متحقِّق لحظَةَ يقرِّر هذا الإنسانُ أن ينتظر. وبذلك، لا يكون الشيمُ انتظارًا سلبيًا، بل هو في الواقع المعيش لمضمونهِ الوجودي في نفسيَّة العربي يشكِّلُ الفعلَ المتحقِّقَ الدائم في الحياة. وهذا ما سنسميه انبعاثًا دائمًا في سيرورة الإنسان نحو المصير، أي إن إمكانَ تحقيق الحَدَث المترقَّب حدوثُه هو ليس فعلًا إسقاطيًا في الحياة، بل هو أمرٌ يعيشه إنسانُ البيئة العربية ميقاتًا.

وإذا نظرنا في معنى الوقت في لغة العرب نجد أن «الوَقْت: مقدارٌ من الزمانِ، وكلُّ شيء قَدَّرْتَ له حِينًا، فهو مُؤَقَّتٌ، وكذلك ما قَدَّرْتَ غايَته، فهو مُؤَقَّتٌ. ابن سيده: الوَقْتُ مقدار من الدهر معروف، وأَكثر ما يُستعمل في الماضي، وقد اسْتُعْمِلَ في المستقبل، واسْتَعْمَلَ سيبويه لفظ الوَقْتِ في المكان، تشبيهًا بالوقت في الزمان، لأنه مقدارٌ مثله، فقال: ويَتَعَدَّى إلى ما كان وقتًا في المكان، كمِيلٍ وفَرْسخ وبَرِيد، والجمع: أَوقاتٌ، وهو الميقات [...] والميقاتُ: الوقت المضروبُ للفعلِ، والموضع»[5]. إذًا، إن سمةَ الوقتِ هي التحديد. والتحديدُ هو الذي شكَّلَ في الوعي صورةً لربط الزمنِ في ذهنية

(5) ابن منظور، ج 2، ص 107، مادة «وقت».

الإنسان العربي بين الماضي والمستقبل بشخصه الحاضر الآن. فالوقتُ هو تحديدٌ لزمان مضى أو زمان سيأتي، وكذلك لمكانٍ مضى أو مكان سيأتي. وبما أنه استخدامٌ للفعل والموضع، فهو تكريس لأثر الزمان في سيرورة العيش الحاضر. فالزمان ليس منتظرًا بل إنه موقوتٌ محدَّدٌ، سواءٌ في مستقبلهِ أم في ماضيه، والأساس في الحركة هو الحاضرُ الذي يشكّل لحظةَ الوعيِ المُثلى لإمكان الوجود زمانًا ومكانًا. وبالنتيجة، لا إمكان لانتظارٍ أعمى ولا لعودةٍ مستحيلة، بل كلُّ ما يمكنُ تحقيقهُ هو الشَّيْمُ والترقب، وبعثُ الرؤيةِ من طريق الحدس(6). وسنوضح ذلكَ تباعًا.

---

(6) **الحدس** Intuition: قبل أن نعرض للمعنى المعجمي العربي للحدس، نضع بعض التعريفات الفلسفية للحدس والتي تعطي التسويغ التطبيقي لهذا الإجراء الذهني الأصيل؛ يورد أندريه لالاند في موسوعته تحليلًا مفصلًا للمصطلح بحيث يناقش آراء كل من ديكارت وكانت وشوبنهور وبرغسون وغيرهم، ويخرج بخلاصة نقدية مفادها «[...] إن معرفة علمية ودقيقة للوقائع هي الشرط الأولي للحدس الميتافيزيقي الذي يخترق مبدأها»، انظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، مج 1، ط 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 10.

وقد ورد في **الموسوعة البريطانية** في مقدمة التعريف بمصطلح الحدس: «بعض الحقائق الأولية، على سبيل المثال القضايا المنطقية أو الرياضية، يمكن الاستدلال عليها أو استنتاجها منطقيًا، الواحدة من الأخرى. لكن ليست كل تلك القضايا قابلة للاستنتاج، فهناك من هذه القضايا ما لا يقبل الاستدلال (كالمسلمات مثلًا). أضف إلى ذلك أن السمة الرابطة لمثل هذا النظام، نظام استدلال القضايا من المسلمات، يفترض قبليًا قوانين الاستدلال. وذلك أن حقيقة المسلمات وسريان مفعول قوانين الاستدلال لا يمكن لهما أن يبرهنا ذاتيًا بقوانين الاستدلال، لأن الاستدلال نفسه يفترضهما قبليًا، وكذلك الملاحظة ليس بإمكانها برهنة الحقائق الأولية، هذه الحقائق يمكن أن نعتبرها مادة الحدس»، انظر:

«Intuition», *Encyclopedia Britannica*, accessed on 29/11/2016, at: http://bit.ly/2gARZ4R

وكتب عبد الحميد الصالح في **الموسوعة العربية**: «الحدس (intuition) لغةً، هو الظن والتخمين والتوهم والنظر الخفي، أما اصطلاحًا فهو شكل خاص من أشكال النشاط المعرفي، أو المقدرة على فهم الحقيقة مباشرة دون استدلال منطقي تمهيدي. حيث يدرك به ما هو معقول وما هو وراء العقل (meta-reason)، أي ما هو منطقي وما هو غير منطقي. ويطلق الحدس على عملية اطلاع النفس اطلاعًا مباشرًا على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحي مفاجئ لا على سبيل القياس ولا على سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق انبلاجًا. ويمكن الحديث عن حدس تجريبي وحدس عقلي وحدس فلسفي وحدس صوفي»، انظر: عبد الحميد صالح، «الحدس»، **الموسوعة العربية**، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، شوهد في 2016/11/29، في: http://bit.ly/2fLUAYx

ويقول التهانوي: «هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعةً من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب. وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة والسير. ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلوب، بحيث كان حصولهما معًا. وفيه تسامحٌ إذ لا حركة في الحدس، ولذا يقابل الفكر كما يجيء. والسرعة لا توصف إلا بالحركة فكأنهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها»، انظر: التهانوي (محمد بن علي ت. 1158ه)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، الترجمة من الفارسي: عبد الله الخالدي، الترجمة من الأجنبية: جورج زيناتي، ج 1 (بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، 1996)، ص 626.

ونعرض تفسيرًا صوفيًا حديثًا للحدس وهو لمفكر صوفي هندي اسمه أوشو (1931ـ1990)، وقد فسر فكرة الحدس في كتاب كامل سماه **الحدس**، وقد ربط فكرة الحدس بسيرورة زمنية عند الإنسان تبدأ من الغريزة وهي تساوي الماضي وتتوسط بالعقل وهو الحاضر وتنتهي بالحدس وهو المستقبل، فيقول: «يفتح الحدس أبوابه عبر التأمل. والتأمل هو بكل بساطة الاقتراب من مشارف الحدس. والحدس في حالة جهوزية دائمة. إنه لا ينمو؛ وهو موروث من الوجود. الحدس هو شعورك، هو كينونتك. إن الفكر هو العقل. والغريزة هي الجسد. وكما أن الغريزة تقوم بوظائفها على أكمل وجه لصالح الجسد، فإن الحدس يعمل بصورة مثالية في مجال الشعور. والفكر هو الجسر بين الغريزة والحدس»، انظر: أوشو، **الحدس أبعد من أي حس**، إعداد مريم نور، ترجمة رياض خليل حسن، ط 3 (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2011)، ص 21.

أما المعنى المعجمي للحدس، وهو ما يمكن أن يبني الرؤية الأصلية في فهم حيوية المصطلح في اللغة المعيشة، فنأخذه مما جاء في **المقاييس**، مثلًا، وقد ورد المعنى كالآتي: «حدس: الحاء والدال والسين أصلٌ واحدٌ يشبه الرمي والسرعة وما أشبه ذلك. فالحدس الظن، وقياسه من الباب أنا نقول: رجم بالظن، كأنه رمى به. والحدس: سرعة السير، قال: **كأنها من بعد سير حدس**. ويقال حدس به الأرض حدسًا، إذا صرعه، قال: [...] ترى به. **من القوم محدوسًا وآخر حادسًا**. ومنه أيضًا حدست في لبة البعير، إذا وجأت في لبته، وحدست الشيء برجلي: وطئته، وحدست الناقة، إذا أنختها. وحدست بسهمي: رميت»، انظر: ابن فارس، ج 2، ص 33، مادة «حدس».

إذًا، إن صورةً لزمان ومكانٍ بَعديين ليسا متحققين لحظةَ الشَّيم هي التي تحدِّدُ صورةَ الزمان والمكان الموجودين الحاضرين أصلًا، كما إن صورةً لزمانٍ ومكانٍ قبليين هي التي تحدِّد صورةً لزمان ومكان بَعديين، إذ لا مجال للتوقع خارج نطاق مُدَّخرات المخيِّلة والذاكرة.

تأويل حركة الشَّيمِ ليس قفزةً إلى الأمام، تحقُّقُ انسلاخًا عن حالٍ وانسياخًا في أخرى، بل هو انشيامٌ يبدو في قرارة الوَعي، أي لحظةَ الهجس بالفعل. وقد قلنا «يبدو» ولم نقل «يظهر»، لأن بدُوَّ الشيء بداوةً يتم في مرحلةِ أوَّلِ ما يبدو منه، فهذا الأولُ إذًا متحقق وليس عدمًا بطبيعة الحال. لذلك، يفرضُ علينا هذا الواقع المعيش أن ندرس أبعادَه الحَيْزِية، إذ يجب أن نحدد اتجاهَ الزمن عند الإنسان العربي، كما إننا يجب أن نحدِّد مكانَ المكان، وكذلك إمكان الانوجاد الذاتي باللغة، وهذا ما سيتوضح تباعًا.

إذًا، فالهدف هو تتبُّع انبناء الوعي، بوصفه ظاهرةً تحقق قيمةَ الوجود. وشكل الوعي يظهر في السلوك، فتتمُّ عملية إدراك الواقع وتحويله إلى فكرة، أي صوغ رؤية الإنسان فيه، وبالنتيجة إعطاؤه قيمةَ الوجود والتأثير. وإننا نقوم بتفسير ظاهرة الفعل المعيش من خلال ظاهرة اللغة، وذلك من باب التعامل مع الواقع كما هو، أي إننا نحاول معاينةَ ظاهرة «الإنسان متكلِّمًا»، بحيث تكون هي السبيل في تعريفنا بحالةٍ أخرى هي «الإنسان فاعلًا». وإذا ما اهتدينا إلى نوعية الرَّبط بين الكينونتين، ندركُ معنى «الكيان الإنساني»، أي إمكان الإشغال الدائم للنفس بحركةٍ تملأ الحضور الظاهر في الكون، بما يوفر حالًا من التعرف الدائم والاكتشاف الدائم والملاحظة الدائمة؛ أي حال الوجود الفاعل. وكل ذلك مقترنٌ بهمٍّ أساسٍ هو همُّ البقاء والاستمرار في الوجود، وهو همٌّ مادي ضروري، فلا لَبْسَ إن قلنا صراحةً إن أكبر معرفةٍ يتوصل إليها الإنسان تكون في سبيل الأكل ولذة الجسد ومتعة النفس الفردية، فأساس الرَّحابةِ في الرؤية هو إمتاع الإنسان نفسًا وجسدًا، وما اللغة إلا طريق **المتعة الإجبارية** من جرَّاء التواصل الطبيعي بين الإنسان والأشياء.

لذلك لا بد من تتبُّع إمكانات اللغة وأدواتها، فالبنى الصَّرفية نظامٌ للكينونةِ والتحقُّق، من شأنه أن يُبقي الإنسانَ على خط الإبداع بين نقطتي الوجود (النفس والكون). وإبداعُ الإنسانِ وجودًا هو البيانُ، و«بَيَنَ: الْبَاءُ وَالْيَاءُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بُعْدُ الشَّيْءِ وَانْكِشَافُهُ، فَالْبَيْنُ الْفِرَاقُ؛ يُقَالُ بَانَ يَبِينُ بَيْنًا وَبَيْنُونَةً [...] وَبَانَ الشَّيْءُ وَأَبَانَ إِذَا اتَّضَحَ وَانْكَشَفَ»[7]. والبيان يكون باللسان بيانًا لهذا اللسان، لأن اللسان لا يبين بذاته، أي اللغة لا تبين بذاتها فصيحةً واضحة، بل هي تتوضَّح وتنكشف بالبيان. ومعنى اللسان من «لَسَنَ: اللَّامُ وَالسِّينُ وَالنُّونُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى طُولِ لَطِيفٍ غَيْرِ بَائِنٍ، فِي عُضْوٍ أَوْ غَيْرِهِ. مِنْ ذَلِكَ اللِّسَانُ [...] وَاللَّسَنُ: جَوْدَةُ اللِّسَانِ وَالْفَصَاحَةِ. وَاللِّسْنُ: اللُّغَةُ، يُقَالُ. لِكُلِّ قَوْمٍ لِسْنٌ أَيْ لُغَةٌ. وَقَرَأَ نَاسٌ: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسْنِ قَوْمِهِ**»[8]. فالوجود البياني هو استثمار الإنسان للطول اللطيف غير البائن (اللسان) في تحقيق الانكشاف البعيد الواضح البائن (البيان)؛ البيان عملُه في اللسان لَسْنًا، أي تجويدًا وإفصاحًا لتحقيق **البينونة**؛ وهي البُعد المنكشِف الواضح البيان. والبيان في المكان، كما سنرى في مرحلةٍ متقدمة من البحث، سيكون تحقيقًا للبينونة اللِّسْنيَّةِ في الكينونة المعيشة. فبينونة الكينونة هي الظهور الحقيقي للكائن، وإذا ما راقبنا حركة الظهور والكمون على

(7) ابن فارس، ج 1، ص 327_328، مادة «بين».

(8) المرجع نفسه، ج 5، ص 245_246، مادة «لسن».

مستوى اللسان ومستوى البيان تمكنًّا من حدْسِ الوعي، أي من إدراك حركة الفكر بين النفس والكون؛ وهي حركة ابتعادٍ واقتراب، وانكشاف وغموض، أي حركة شَيْمٍ تترصَّد انبعاث الكائن في الكون، أو كما قلنا: انبعاثُ البينونة في الكينونة.

الحدس الشَّيْمي

من خلال التسويغ لفعل الشَّيم، نحاول أن نقف على ديمومة الفعل في المنتج اللفظي، لعلنا نستنبطُ ديمومةَ الانوجاد في المنتج المعيش، لذلك سندرس بدايةً اتجاه الزمان. ونقول «اتجاه» لعلنا نتمكن من تحديد أبعاد وأحياز تضبط لنا نقطة البداية ونقطة الغاية. وما الشَّيمُ في أثناء اللفظ إلا الحدسُ الضروري لإبداع الرؤية، لذلك سنستخدم مصطلح **الحدس الشَّيْمِي** لتوضيح مقاصدنا في فهم قيمة الزمن في حركة الكائن في ألفاظه، فيكون انشغالنا بالزمان معبرًا لفهم نوعية الحضور المؤثر للإنسان في الأشياء، فنمهِّد لفهم الكيفية التي يصوغ بها الإنسانُ العربي فعلَه لفظًا أو لفظَه فعلًا.

وهنا وجدنا من الضروري استعراض فكرة الزمان في الفلسفة، وبالخصوص في الفلسفة المنشغلة بماهية الكائن الكلية، بوصفها موضحةً لأدائه المعيش، فنمهِّد بذلك لفهم مقصودنا بـ **الحدس الشَّيْمِي**، بوصفه إجراءً أصيلًا في إبداع اللفظ، وبالنتيجة في البناء الصرفي الدلالي لتركيب الحروف وجمْعِها.

إن البحث في الزمان هو السؤال عن قدرة الكائن على اكتشاف حدوده في الكون، لذلك نجد السؤالَ الفلسفي يَمَسُّ أساسيات الوجود من زمان ومكان وذات ومجتمع. كما إن كل تأليفٍ بين هذه العناصر ينتج رؤيةً على مستوى النظام الكلي، تسمح بتأويل حركة العيش وتفسيرها في الواقع، أي يتيح لنا في كل مرة إنتاج مركَّب تصوُّري يتحدَّد فيه الفعل والفاعل والمفعول.

وفقَ هذه النظرة نعاين رؤية هيدغر للزمانية، كي نسوِّغَ لفكرتنا نحن عن الزمان وفعل الزمن العربي في سيرورة الوجود المعرفي البياني في هذا الكون. وما يدفعنا باتجاه هيدغر هو أن رؤيته المعرفيَّة تنطلق من همٍّ أساس هو «إن ‹ماهية› هذا الكائن تكمن في أن عليه ـ أن ـ يكون»[9]، أي إن الحضور الحقيقي في الوجود لا يتم إلا إراديًا، والمهم هنا أن الماهية ليست محددةً مسبقًا، بل ستكون من إبداع الكائن لنفسه، فالكائن هو من يبدع ماهيته في الوجود. من هنا وجدَ هيدغر حاجةً إلى المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) في كشف الأنطولوجيا الحقيقية للكائن. وهذا ما أبدعه في سؤاله المتجدد داخل سيرورة الفلسفة، ونقول «المتجدد» لأن طبيعة الفلسفة أن تسأل عن ماهية الكائن، لكن جديدَ هيدغر هو سؤال الكون بالكائن نفسه في اللحظة التي تستدعي السؤال، وليس ضمن أي معطيات كاملة مسبقًا، متنازلًا عن كل الأحكام الجاهزة في هذه المسألة.

وقد أوضح هيدغر ذلك في مقدمة **الكينونة والزمان**[10] وكذلك في كتابه **الإشكاليات الأساسية في الفينومينولوجيا** *The Basic Problems of Phenomenology* الذي هو محاضرة في الأساس، ألقاها سنة 1927، إذ يشرح الفرق بين الفلسفة العلمية التي يدعو إليها بوصفها رؤية العالم **world-view**

(9) مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 111.

(10) راجع في المرجع نفسه مقدمة الترجمة العربية التي فصل فيها فتحي المسكيني بالشرح والتوضيح مصطلحات الفلسفة الهيدغرية ومتعلقاتها في تاريخ الفلسفة، بما يتيح استيعاب أفق المصطلح الفلسفي عند هيدغر وعند غيره.

والفلسفة التقليدية، فيقول: «إذًا، إن شرحًا للإشكاليات الأساسية في الفينومينولوجيا هو بمثابة التجسيد المبدئي لفكرة أن الفلسفة هي علم الكون وهي البرهنة على ذلك أيضًا [...] الفلسفة هي التفسير النظري المفهومي للكون، لبنية الكون وإمكاناته. الفلسفة [التقليدية] أنطولوجية [...] بالمقابل، إن رؤية العالم وضعٌ لمعرفة بالكائنات ووضع لموقف منها؛ إنها ليست أنطولوجية بل أنطيقية [حقيقية]»[11].

إذًا، فالفلسفة ليست تفسيرًا يتموضع بين تفسيرات أخرى لأحداث الواقع المعيش، بل هي البحث المبدئي الأصولي الذي يسأل عن الكون بحد ذاته. لذلك نجد اختلافًا جذريًا بين رؤية كارل ياسبرز Karl Jaspers ورؤية هيدغر معاصر ياسبرز وصديقه في الوقت نفسه؛ ويوضح ياسبرز رأيه في مفهوم رؤية العالم في كتابه **علم نفس رؤى العالم** *Psychologie Der Weltanschauungen*، بوصفه تحقيقًا لثقافة الاختلاف diversity، فالكل في نظره يملك الحقيقة، ويقول: «في الفلسفة، أجدني مدفوعًا إلى التحدث بإلحاح، وإلى الانفتاح على الآخر بشدة، ولكن إذا كان ذلك سيدفعه ليتَّبعني، سأكون خاسرًا [...]، التفكير الفلسفي يريد بعثَ الإمكان فحسب، ولا يريد الإذعان أو التقليد»[12]. وهنا الاختلاف بين الاثنين، فرؤية العالم بحسب هيدغر لا ترى الآخر ولا تحسب حسابه، بل ترى سؤال الحقيقة بحد ذاته، ويشرح ستيفن غولدمان ذلك، فيقول: «المشكلة ليست في احترام براهين الآخر على القلق المفترض، فلا شيء في هذا يستدعي الاحترام. الأساس هو أن نقضي على عدم الاكتراث، وهذا شيء يقتضي كلَّ واحد منا أن يقوم به، أنا بحسب قراءتي وأنت بحسب قراءتك. فلا احترامي يساعدك ولا احترامك يساعدني»[13].

إذًا، مع هيدغر تبدو جذرية رؤية العالم في العودة إلى سؤال الأصل، بحيث يكون كل واحد منا قادرًا على صُنع ماهيته، فمعرفة الكون لا تخضع لمعايير الواقع، بل لقدرة الذات. وعلى خطى معلمه هوسرل اعتمد هيدغر المنهج الفينومينولوجي ليتمكن من تأصيل السؤال الفلسفي الكوني عنده. وهوسرل ضِمن الرؤية الفينومينولوجية يفسر معنى الشيء الظاهر ومعنى الظهور والذات الظاهرة، إذ يختم تقديمه لكتابه **فكرة الفينومينولوجيا** بجملة وجدناها توضح المنهجية التحليلية للفينومينولوجيا العامة للعقل، فهي «تحليل الماهية في دائرة البداهة المباشرة»[14].

إن ما يعنينا من هذه الفلسفة، في بحثنا في الصرف العربي **والحدس الشيمي** الذي اقترحناه سبيلًا لبناء اللفظة، هو الوقوف على منهجية إبداع الكينونة التي اقترحها هيدغر، وما يسميه «استشراف النفس» هو الأساس في إبداع الماهية، من طريق أفعال أصيلة يقوم بها الكائن، من ضمنها ما سميناه نحن في استشفافنا لمكوِّنات الشِّيم وعناصره **الكلام الضروري** أو **متعة اللغة الإجبارية** مثلًا، كما تحدثنا عنهما

(11) Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Albert Hofstadter (trans.), (Indiana: Indiana University Press, 1988), p. 12.

(12) انظر:

Steven Goldman, «The Psychology of Worldviews: Jaspers/ Heidegger,» in Presencing EPIS (A Scientific Journal of Applied Phenomenology & Psychoanlysis), vol. 1, no. 1, p. 34, accessed on 29/11/2016, at: http://bit.ly/2grqvfj

(13) Ibid., p. 40.

(14) إدموند هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي إنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 45.

سابقًا. يقول هيدغر: «إن الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير هو، من حيث هو فهمٌ للنفس ضمن مستطاع الكينونة الأخص، طريقةٌ في **انفتاح** الدَّازين. وهو انفتاح يستمد قوامه، فضلًا عن الفهم، من الوجدان والكلام. أما الفهم الوجودي فهو يعني: أن نستشرف أنفسنا على الإمكان الواقعاني الأخص لمستطاع ـ الكينونة ـ في ـ العالم في كل مرة»[15].

إذًا، إملاء الضمير هو مادة الفهم لأجل تحقيق النفس، وهذا ما يستطيعه الكائن إذا أراد التمكن من وجوده في الكون. وإذا كان الوجدان هو سماع نداء الضمير «على نحو أصيل» وكان كلام الضمير هو «الكلام الصامت»، فإن ما يقترن بالاستشراف في أثناء «الانفتاح» هو «الاعتزام»، أي «**استشراف النفس الصامت المتأهب لقلقه، جهة الكينونة ـ المذنبة الأخص لنا**»[16].

ما يميِّز هذه المرحلة التكوينية لماهية الكائن عند هيدغر هو تناسق الأفعال، أي جدلية الربط التي يقيمها هيدغر بين الإنسان وذاته، بحيث إن التمظهر في الواقع لا يتم إلا باستكناه الضمير كليًا. فالقلق والعزم والانفتاح والاستطاعة أفعالٌ تعمل في نطاق تحرُّك عناصر الظاهرة الوجودية داخل النفس الإنسانية، أي الضمير والفهم والكلام والوجدان، وهذا يشي لنا، ضمنيًا، بأن شدَّة التأمل في تصرُّف الذات الإنسانية في الواقع المعيش هي السبب في العودة إلى دراسة الأدوات والإمكانات والمؤهلات الذاتية التي أنتجت هيئة لنظام عيش ما. وبما أن الهدف هو إبداع كينونة الكائن وليس استيعاب ما هو موجود، فإن أصالة الطرح تتمثَّل في النقطة التي يبدأ منها الفهم لظاهرة الوجود. وما دراسة هيدغر للزمانية وربطه الكينونة بالزمان إلا ليدرك حجم المسافة بين النِيَّة والفعل.

وهنا نتوقف عند تفصيل هيدغر للزمانية، لنعرف نقطة البداية عنده «فإن الزمانية هي ‹الخارج ـعن ـ نفسه› الأصلي في ذاته ولذاته. ومن ثمة فنحن نسمي ظواهر المستقبل والكانية والحاضر **مواجيد** الزمانية»[17]. وما يلفتنا هنا، هو أن الزمن يكون بالكائن والعكس، بمعنى إن الذات الإنسانية عندما تقرر الحضور في العالم فإنها ستتجه نحو ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل، فهي تحدد الموقف الذي تعتزم الحضور به في هذا الكون، وفق علاقات تحكّمها سيرورة التفكير بالانوجاد الحقيقي، أي التفكير بتحديد الحاجة من الزمان لإثبات الكينونة.

لذلك يقول هيدغر: «إن زمانية الكينونة ـ في ـ العالم، التي تبرز للعيان على هذه الشاكلة، إنما تنكشف بوصفها أساس المكانية النوعية للدَّازين»[18]، يعني إن تمكُّن الذات يكون في انفتاح الإنسان بقدر ما يستطيع أن يضع ذاته في موقف من الزمان والمكان، بحيث يتمكن من استشراف ذاته، أي معرفة إمكانات وجوده الحقيقية، وفق معطيات العلاقة بين الوجدان والفهم والكلام، وبالنتيجة فإن تمكنه من الزمان هو الذي يمكنه من المكان وهو الذي يصنع له ذاته الفاعلة في هذا الوجود.

(15) هيدغر، ص 520.

(16) المرجع نفسه، ص 522.

(17) المرجع نفسه، ص 573.

(18) المرجع نفسه، ص 583.

إن الإنسان الذي يسعى لتحقيق كينونته في الوجود لا يتعامل مع الزمان في جهةٍ منه دون أخرى، بل أساس الزمانية عند هيدغر هو التزمُّن، يقول: «لا يعني التزمُّن أي ضربٍ من ‹تتالي› المواجد. فالمستقبل ليس **أكثر تأخرًا** عن الكانية [من الفعل كان الذي مصدره «كونٌ أو كينونة»] وهذه ليست **أكثر تقدمًا** من الحاضر. إن الزمانية تتزمّن بوصفها مستقبلًا ـ يستحضر ـ بقدر ـ ما ـ هو ـ قد ـ كان»[19].

إذًا، فالحاضر لحظة زمنية ليست موجودة بذاتها، بل هو ليس مُدَّة كاملة يكون فيها الإنسان. وهذا طبيعي، إذا ما رأينا أن الإنسان يحاول أن يوجِدَ نفسه بوصفه ذاتًا فاعلة، فالهدف عند هيدغر، كما يبدو لنا، هو الذات وليس الأشياء الأخرى الموجودة، فالذات ليست واحدةً من الموجودات الساكنة كي تكون ظاهرةً في لحظةٍ دون أخرى. إن الذات في الحاضر تجمع الزمان، فهي تتزمَّن الماضيَ والمستقبلَ معًا في نقطة الحاضر. والزمان ظاهرة واحدة، يتبدَّى في نوعيَّة وجود الذات الإنسانية في الواقع. لذلك ليس هناك زمانٌ متأخر عن زمان أو زمان متقدم على زمان، لأن الأساس هو الحاجة إلى الوجود، وهذه الحاجة هي التي تحدد الموقف الذي يكون فيه الإنسان في الواقع، وهذا الموقف يحدد حجم الزمان ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا في الآن الذي قرر فيه الإنسان أن يصنع كينونته.

وهذا ما يسميه هيدغر، في شرحه لانشغال الكائن بالزمانية، بـ**الموقوتية**؛ بحيث تبدو الذات قدرةً تتمكن من الوجود في الزمن، بما يحقق لها ماهيتها المرجوَّة، وليس وجودها العادي، لذلك إنه «في ‹عندئذٍ› يعبِّر الانشغال عن نفسه متوقعًا، وفي ‹وقتئذٍ› حافظًا وفي ‹الآن› مستحضرًا»[20].

هذه المنظومة المعيشة التي وضعها هيدغر لفهم طبيعة الوجود الحقيقي للإنسان في الزمان، تحاكي لدينا ما نسميه فعلَ **الشَّيْم** لجهة ما يتضمن من إمكانات التحييز والتحديد لأمداء التوقع والاستحضار والوجود في نفس الإنسان. إلا أن المختلِفَ في الشيميَّة العربيَّة عن انفتاح الكينونة الهيدغري هو بَعثيَّة الحضور في لحظة الآن. وما نعنيه بلحظة الانبعاث في الذهنيَّة الشيمية العربية، هو القدرة الدائمة على إبقاء الفاعل موجودًا حتى لو كان مفعولًا به زمانيًا ومكانيًا؛ ذلك أن هناك أفعالًا وجوديَّة هي التي تميِّز كينونة العربي، كفعل الخلق مثلًا الذي يتحكَّمُ بالفعليَّة العربية من نقطة البدء حتى انفلات الخلود. فانفتاح الكينونة الهيدغرية، لئن كان ممكنًا بقرارٍ من الإنسان في رصد كينونته الزمنية وفق رؤية للذات بما هي عليه في الوجود الظاهر، فإن العربي، كما سنرى، يعدّ الكونَ والكائن والمكوِّن عناصر لا يمكن أن تكون مجهولةً إذا ما أراد الحضور، بل هي فقط في حال السيرورة البيانية نحو الكون، أو ما سمَّيناه في تفسير اللِّسْنِ، وهو فعل اللغة، انبعاثُ **البينونة في الكينونة**؛ فهو الفاعل المضارع لفعله الوسط الأصل، وهو الماضي إلى مستقبله لأنه حاضر الآن، وليس لأن هناك مستقبلًا موجودًا بذاته أو معدومًا بذاته، فلا شيء في الكون من دونه، لذلك إن الفاعل بفعله حالٌ دائمة. العدم غير موجود في ذهن العربي، كي ما يقرِّر هو متى يبدأ الكون، كل ما في الأمر هو أن الوجود حاصل، والأصالة تكون في وعي حضوره، وسنثبت ذلك.

(19) المرجع نفسه، ص 605ـ606.

(20) المرجع نفسه، ص 693.

وسنعاين الذهنية الشيميَّة العربية، وفق نظرةٍ إلى الإنسان العربي بأنه كائنٌ انبعاثي؛ أي إنه إنسانٌ يعتبر الزمان هو الفاعل الوجودي المضاد له، وما عليه لكي يوجد إلا أن يكون فاعلًا متمكِّنًا بالبيان، مصارعًا حالة المفعولية، لكي يبرز في الكون بأفعاله. إن الفعل العربي لا يمكن إلا أن يكون إبداعًا، فلا تكرار ولا انعدام في سيرورة الفعل، بل هناك صيرورة دائمة للمعنى، بحيث ينبعث المعنى من حال إلى حال، فيبقى الفاعل قادرًا على الوجود، أي قادرًا على الفعل في أحداث الحياة وتصاريفها، كما سنرى.

وزيادةً في استقراء المُعطى الفلسفي التأسيسي للشَّيم، والذي نراه فعلًا في بنية التفكير الإنساني المشغولِ بالكون، نذهب إلى كنط، إذ إن تأسيسية الفاهمة عنده قوامها التخيُّل والترقب. وقد استخدم موسى وهبة في ترجمته **نقد العقل المحض** مصطلح الشَّيم ترجمةً لـ das schema[21] «وهو الصورة الحسية القبلية التي تجعلنا نتعرَّفُ إلى متنوِّع المعطى الحسي في شكلٍ واحد رغم الاختلاف من حالةٍ إمبيرية إلى أخرى»[22]. وقد نقله غانم هنا إلى العربية بصيغته الأجنبية، وصرَّفهُ بما يخدم الشرح داخل سياق النص، فقال شِيْمَا وشِيْمَائية وشِيْمَات[23]، لكن مضمون الشرح لم يختلف بن الترجمتين، إلا أن ما نَفَحَ به موسى وهبة المصطلح schema من خلال ترجمته باللفظ العربي «الشَّيْمُ»، هو المعطى الحركي لفعل التخطيط الأفهومي، أي هو لم يكتف بالقول إن المفهمةَ أو الأفهمةَ الترنسندنتالية كما يسميها هي إجراء تخطيطي، بل أضاف معاني الترقُّب والانتظار.

الشَّيم الكنطي إن صحَّ القول يخدُمُ فلسفيًّا وصفَ الحال المتوسِّطةِ بين الحس والعقل، فهو الرابط الفعلي للكائن بكينونته الظاهرة «فإن الشَّيم ليس أصلًا سوى الظاهرة أو الأفهوم الحسي لموضوع، من حيث يتوافق مع المقولة»[24]، فهو يعالج الحالة المعرفية للكائن لحظة المفهمة، أما الشَّيمُ العربيُّ الانبعاثيُّ الذي نبتغي الكشفَ عن أُسِّيته في كينونة اللفظ العربي؛ أي في كينونة الفاعل العربي المتصرِّف بالزمان والمكان بلغتِه المعيشة بيانًا ووجوديًّا، فهو لغةُ الكائن الشائم نفسُه الذي يصرِّفُ الكونَ مُحدِّدًا أحيازَه في لغة هذا الكون، فينحو في اللفظ موجِدًا نفسَه، والنحو هو القصد، ما يحاكي نحوَ الذات إلى الحياة، أي قصدية الإنسان الفاعل إلى الواقع بفعله. هذه القصديَّة اللفظية هي نحوُ اللفظ المَشيمُ بفعل الإنسانِ في الوجود، من هنا يتضمَّن الكلامُ أحياز المتكلِّم وأثارات حركته في الكون، فيتصرَّفُ؛ أي يظهر بحسب مواجيده فعلًا وفاعلًا ومفعولًا. فشيمية كنط تخدم سؤال إمكان الترقب للمفهوم بحد ذاته، أما الشيمية التي نتحدث فيها فهي إمكان الكشف عن منتوج الترقُّب في اللفظ، أي إمكان البيان في اللغة عبر تحييز الإنسان في اللفظ، إذ يتحدد حجم الوجود ونوعه، أي تضبط الفاعلية.

(21) انظر ترجمةً عربيةً للمصطلح schema، على سبيل المثال لا الحصر، ما يأتي: «نموذج، قالب، خطة، ترتيب، رسم بياني، وزن، روتين لا يتغير، مخطط أولي»، انظر: جوتس شراجله، **قاموس ألماني ـ عربي**، بالتعاون مع فهمي أبو الفضل وآخرون (بيروت/ لندن: مكتبة لبنان/ مكدونلد وإيفانس ليمتد، 1977)، ص 997، مادة «schema».

(22) عمانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 12.

(23) انظر كتاب: إيمانويل كنت، **نقد العقل المحض**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، وبخاصّة الفصل الأول وعنوانه «من العلم الترانسندنتالي لملكة الحكم (أو أنالوطيقا المبادئ) في شيمائية المفاهيم المحضة للفهم» من الكتاب الثاني المعنون «من الأنالوطيقا الترنسندنتالية أنالوطيقا المبادئ»، ص 237ـ245. يقابل هذا الفصل بابٌ وعنوانه في ترجمة موسى وهبة ما يأتي: «في شيامة الأفاهيم الفاهمية المحضة»، ص 117ـ122.

(24) كنط، ص 121.

من هنا، نكرِّسُ ما استقيناه من كلا تجربتي هيدغر وكنط الشيميَّتين للمعرفة، ومدى الثقابة في الإمساك بمفاعل المعرفة لحظة الفهم، لنوضح مفهومنا نحن للشَّيم العربي، ونؤكد صفة العربي لفعل الشيم، لأننا ننفي عنه صفة أن يكون ترجمةً للفظ schema الأجنبي، بل هو فعلٌ عربي أصيل، يأخذ حيِّزًا في الكينونة التأسيسية للفاعلية العربية. فنحن لا نبني ترسيمة فكر ولا نخطط فحسب، بل نترقب ونترصد ونتذكر ونتخيل ونستلُّ ونغمد ونحفر ونظهر في الآن نفسه لندرك الكينونة الفاعلة؛ فعل وفاعل ومفعول، وهي المشيمةُ في بنية كل حركة.

الذهنية الشيمية

نتبيَّن في هذا المبحث الذهنيةَ الشيمية للإنسان العربي، لنطبقها لاحقًا في فهم البنى الصرفيَّة. وكي نتبيَّن إجراءات العقل الشيمي؛ لا بد لنا من ربط التسويغ المنطقي للفكرة بالواقع الاجتماعي والنفسي الذي كوَّن البنية الأنثروبولوجية للفظة العربية.

إذًا، إن قيمة الزمان تحددُها قيمةُ الإنسان في الوجود، لذلك لا بدَّ لنا من معرفة مكانة الزمان في نفس الإنسان العربي، لنتعرَّف عندَه إلى ما سميناه سابقًا اتجاه الوعي. وإن حضور ابن البيئة العربية في الكون يتبدَّى من خلال استقراره الإبداعي على مثلَّث الزمن، في مساحة استشرافيَّة تطلُّ على زوايا الإمكان الوجودي التي يقدر على إحاطتها في حياته وسلوكه. وهذه الفسحةُ الحرَّة هي التوسط الدائم بين الرَّجعة والقفزة، بحيث تتوسط الرغبة قُطبي الإحساس، فتصنع تصوُّرًا ضروريًا لشكل **الآن**، أي لحقيقة **الأنا** في الزمان. ذلك أن استنباط التصوُّر الزمني للوجود، يحيلنا بنحوٍ منطقيّ على معالجة كيفيةِ بناء اللفظ استجابةً للذهنية. ونقول «الذهنية»، نظرًا إلى أن هناك اعتمالًا في بنية الذهن يبقيه راهنًا في سيرورة الحياة. هذا الاعتمال هو جريان الشَّيْم انبعاثًا في الزمان؛ فاللحظة الشيميَّة هي ذات قدرة بَعثيَّة على مستوى الكائن في لحظة تقديره لنوعيَّة وجوده في الزمان والمكان، أي في لحظة حضور كينونته واقعًا.

والعلاقة بين الذهنية والزمانية أمرٌ حتميٌّ في طبيعة الإنسان، لذلك إن صياغات الذهن مهما اتسع حجمُها الكمِّي لتشمل كلَّ أشياء الكون، تبقى أصغر من الإنسان، لأنه هو الذي يُبدعُها. فالإنسانُ هو صاحب الفعلِ، وبالنتيجة فأي إجراءٍ يقوم به يكون بالبداهةِ خاضعًا له، أي لا يمكن للفعلِ أن يتفوَّق على الفاعل مطلقًا، بل إن الفاعل يبقى هو المتحكِّم، مهما اشتدَّ تأثير الفعلِ المُنتَجِ على الإنسان والأشياء معًا.

ما هي إشكالية الزمن إذًا؟ وأين يجول الذِّهن العربي في رحلته الوجودية؟ لماذا يفكِّر في الأصل؟ ولماذا يشيمُ ذاتَه دائمًا؟ ما نوعية اهتمامه بالزمن؟ هل يعنيه الماوراء أم الظاهرة؟

نعود هنا إلى الطاقة الاستيعابية لفعل الشَّيم، فهو يحمل الإظهارَ والإخفاءَ والتقديرَ معًا، ومما تبديه الضِّديَّةُ في المعنى؛ إظهار/ إخفاء أو غمد/ استلال أو حفر/ دفن، ينتجُ الأثر الحسيَّ الأول وهو الفَرْقُ، فعلامة الشيم هي المخالفة (السوادُ) مثلًا على صفحة بيضاء أو حتى خروج الخضرة من اليباس في الأرض، أما الشقُّ الثاني من المعنى فيحتوي التقديرَ والقصد والنظر والترقب وهو ليس منفصلًا بالمعنى عن ثنائية الإخفاء والإظهار، بل هو امتداد لهذه العقلية، ولكن بصورة أشدّ تجريدًا. إن التقدير

هو القضاء والحكمُ على مبلَغ الشيء وكنهِهِ ونهايته[25]، إذًا هو إحكام السيطرة الزمانية على سيرورة الشيء من البداية حتى النهايةِ، وهذا لبُّ الفعل الشيمي، ومحورُ الحَدسِ في إجرائه.

وإذا ما ابتغينا تعرُّفَ العقليةِ الشيمية تاريخيًا، فإن أفضلَ ما نطبِّقُ عليه هذا الفعلَ التأسيسيَّ للزمانية في الذهن العربي هو تتبُّع أحد مفاهيم الزمن المعيش، ككلمة «سَنَةٌ» مثلًا. ففي فصل عن «الإنسان وحساب الزمن» يشرح علي الشوك بعض المفاهيم كاليوم والوقت والزمن والآخرة وغيرها، ومن ضمن ذلك كلمة «سنة»، فأجرى مقارنة بين لغات المنطقة لتقصي جذر الكلمة، «ولا أدري إن كانت لكلمة ‹وقت› العربية صلة بكلمة (akitu) البابلية التي تقال لعيد رأس السنة، وللمعبد الذي تمارس فيه طقوس ذلك العيد. والكلمة من (A-KI-TI) السومرية، وتعني بالأصل استنزال المطر»[26]، أما خزعل الماجدي في كتابه **كتاب إنكي**، فيورد شرحًا وافيًا لفوزي رشيد حول كلمة أكيتو، «وكلمة (آكيتو) البابلية ذات جذر سومري لأن أقدم صيغةٍ لها جاءت بحدود 2400 ق.م. وعلى شكل آـ كي ـ تي، العلامة (آ) تعني الماء ومجازًا المطر و(كي) تعني الأرض و(تي) فعلٌ بمعنى يقرّب، فيكون بذلك معنى الكلمة كاملًا (تقريب الماء إلى الأرض) أي الاستسقاء»[27].

ويذكر خزعل الماجدي ما يجري في الأكيتو بتفصيلٍ يوضح لنا تصور «بداية الزمن» في هذا الطقس، فيذكر ما يقوله مارسيا إلياد عن هذا الحدث التاريخي، «إن الصراع بين فريقين من المشخصين لا يحيي ذكرى القتال البدئي بين تيامت ومردوك وحسب، وإنما كان يكرِّر ويخلق فعلَ ولادة الكون، أي الانتقال من العماء إلى الكون»[28].

ما يعنينا من كل هذا المشهد الأسطوري التاريخي هو الذهنية التي تحكم سيرورة الحدث المعيش، فالزمان ليس ماضيًا فحسب وليس مستقبلًا فحسب، بل هو لحظة الآن أو لحظة الـ آ والـ كي والـ تي، أي اتحاد الماء بالتراب من أجل بعث الحياة. هذا الاتحاد الذي لا يخلو من صور الخراب حينًا ومن صور الخَلْقِ أحيانًا، لكن المهمَّ هو التجدد الزمني، بحيث إن نقطة الأكيتو هي البداية القادرة على محْقِ الماضي من أجل خلق جديد. مع العلم أن كل ما يجري فيها، كما يبدو، هو اشتغالٌ بما جرى لاستحضار ما يجب أن يكون. إن هذا الاعتبار لـ «الآن» في تحقيق البداية هو الفعل الزمني الحقيقي، لأن صورة (تقريب الماء إلى الأرض) هي المظهر التقديري الذي يُمكِّن من الاستحواذ على مجال الزمن المطلوب للوجود الفعلي.

---

(25) ابن فارس، ج 5، ص 62ـ63، مادة «قدر».

(26) علي الشوك، **جولة في أقاليم اللغة والأسطورة**، ط 2 (دمشق/ بيروت: دار المدى، 1999)، ص 180. ويفصل الكاتب في المقارنة بين اللغات حول الجذر «سنة»، فيقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «بالأكدية ‹ساتي›، و‹سناتي›، وبالأوغاريتية ‹شنت›، وبالسريانية ‹شاتو› وهي من شنو) بمعنى تحرك، وبالعبرية ‹شنه›. والظاهر أن أصل هذه الكلمة يرجع إلى مفهوم التكرار والحركة والتعاقب الذي نجده في الفعل العربي ‹ثنى›، والسرياني ‹تنا›. و‹شنه› بالعبرية يعيد، يكرر. وكلها ترجع، على ما يبدو إلى الرقم ‹اثنين› [...]»، انظر: المرجع نفسه، ص 185.

(27) خزعل الماجدي، **كتاب إنكي**، ج 1 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 270ـ271.

(28) المرجع نفسه، ص 272. وانظر أيضًا في شرح الكلمة نفسها ما قاله علي الشوك: «وفي بابل كانوا يحتفلون برأس السنة الجديدة akitu كل عام لعدة أيام (11 أو 12 يومًا). في أثناء هذه الاحتفالات تتلى قصة الخليقة وتمثل معركة بين الآلهة ينتصر فيها أنليل على تعامت التي تمثل قوى العماء. وفي بداية السنة الجديدة يبدأ الملك حكمه، لأن رأس السنة هو بمثابة بداية الحياة والولادة: بداية الزمن»، انظر: الشوك، ص 177.

مفهوم الآن

وما الشَّيمُ إلا هذا الترقُّبُ المستندُ إلى تصوُّر كاملٍ للمآل والنهاية، فهو انبعاث رؤيةٍ استنادًا إلى رؤية متحققةٍ بالفعل. هذه الرؤية المتحققة لم تعد قادرةً على البقاء في لحظة الزمن والتي هي لحظةُ الـ «الآن»، وهذا ما يستوجب **الحدسَ الشيمي** لإنقاذ سيرورة البقاء في الوجود. فتكون الرؤية الجديدة هي الرؤية المتحققة بالفعل، بدلًا من تلك التي كانت متحققةً قبلها، وأصبحت إثرَ وجودِها حدثًا ماضيًا. إذًا، فالزمن بحسب الأكيتو، هو من **الآن** إلى المستقبل، وهو بدايةٌ وخلقٌ لأنه فعلًا لا يقدر أن يبقى في مرحلةٍ قبل **الآن**، أي لا يقدر على عيش لحظةٍ مضت، بل على استحضار الزمن إلى لحظة الفعل **الآن**.

ولكي نزيد في توضيح صورة **الآن**؛ أي كَمِّ هذا الآن وكيفُه بحسب مقياس الزمن، فإنه لا بد من أن تتوضَّح لدينا نوعيَّة الأثارة المعرفية المتحصِّلة من جرّاء التقاء أطراف الزمن في لحظة الحضور (**الآن**). إن الزمان في نظر العربي زمانٌ شيميٌّ أيضًا، فهو إنسانٌ يؤمن بالانبعاث تحرُّرًا من الموت الدائم للأشياء، استنادًا إلى تجربة مستمرة لا تمكِّنه من تحقيق الثابت الدائم الماثل أمامه، لذلك يبقى هو دائم الرغبة بتحقيق أمنياته، فيتحدَّى أثر الزمن في كيانه من خلال تجاوز التجربة المعيشة الآنية التي تبقى تتكرَّر أمامه في مشهدِ التحوُّل والإفناء لأشياء موجودة.

إذًا، هناك تحدٍّ لأثر الزمان في الإنسان، يتبدى من خلال استحضار أبعاد الزمان إلى لحظة الحضور الآن، وبالنتيجة إقصاء مآلات هذا الزمان المعروفةِ عن لحظة الوجود حاضرًا، أي لحظة الفعل الآن. فالسيطرة على الزمن عند العربي لا تكون إلا بتجاوز نقاط الانتهاء فيه. وإذا كان الموت لحظة النهاية التي لا بد منها، فإن الوجود العربي يتجلّى في تجاوز لحظة الموت القادمة مستقبلًا، بما يقوم به الآن حاضرًا من فعلٍ يتعالى به على هول النهاية، فيصبح بإنجازه متخطِّيًا لها. إن الأهميةَ عند العربي تكون للفعلِ وقوَّته في إحداث الأثر واقعًا مشاهدًا، فيكون **الآنُ** هو زمن التجلِّي الحقيقي لهذا الإنسان.

لنأخذ مشهدًا من فهمِ العربي للزمان بأنه ندٌّ يصارع الذات على البقاء، ولذلك يكثر تعامل العربي مع الزمان على أنه الدهر، وليس المسار الطولي للوقت. يقول عنترة في إحدى قصائده:

عَـرَكَـتْ نَـوائِـبَ الأَيّــامِ حَتّى ... عَرَفتُ خَيالَها مِن حَيثُ يَسري
وَذَلَّ الـدَهـرُ لَـمّـا أَنَ رَآنـي ... أُلاقِـي كُـلَّ نائِبَـةٍ بِـصَـدري[29]

إذا طبقنا الرؤية الشيمية على موقف عنترة، فيمكننا أن نستنتج البُعدَ الزمني في هذه اللحظة الشعرية، والذي يحيلنا مباشرةً على مضمون **الوعي الوجداني** لمفهوم الزمان عنده. أولًا، سنستند في تحليلنا إلى أهمية الزمن الماضي في شحن الزمن الحاضر لاستيعاب الزمن المستقبل عند عنترة؛ فنجد رصيده في التجربة الزمنية السابقة للحظة الحضور مكوَّنًا من أربعة أفعال ماضية، هي: (عركت، عرفت، ذلَّ، رآني). اثنان من هذه الأفعال له، هما: عركتُ وعرفت، والاثنان الآخران للدهر، وهما: ذلَّ ورآني. أولًا:

(29) الخطيب التبريزي (أبو زكريا يحيى بن علي 421ـ502هـ)، **شرح ديوان عنترة**، تحقيق مجيد طراد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1412هـ ـ 1992م)، ص 82.

إن ما يجب أن يقرَّ في بالنا هو أن الفعل الماضي «هو الدَّال على اقتران حدث بزمانٍ قبل زمانك»[30]، أما الفعل المضارع والذي تحتوي أبيات عنترة هنا على فعلين منه، هما: (يسري، ألاقي)، فهو كما يورد الزمخشري أيضًا «يشترك فيه الحاضر والمستقبل»[31].

ما يعنينا هنا هو إثباتُ الحدسِ الشيمي في موقف عنترة من الزمن، وسنتدرج فيه بحسب المعطيات التي افترضناها سابقًا لتحقيقه؛ أولًا، الترقُّبُ المستندُ إلى تصوُّر كاملٍ للمآل والنهاية، وهذا ما تفترضه المنظومة الزمنية لكلام عنترة، والتي اقتضت استخدام الماضي والمضارع من الأفعال لتحقيق الإحاطة بالزمن المعيش ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا. ثانيًا، إن الحدس الشيميَّ هو انبعاث رؤيةٍ استنادًا إلى رؤية متحققةٍ بالفعل، فالرؤية الجديدة للدهر عند عنترة هي أنه «ذَلَّ»، وهذه ما لم تكن فكرةً معيشةً في ذهنه قبلَ شيم مستقبل وجودِ الذات بالنسبة إلى الدهر ومستقبل وجود الدهر بالنسبة إلى الذات. وقد تمكَّن من هذا الإجراء الذهني عبرَ عركِ النوائب «عركتُ نوائب الأيام» ومعرفة مضمون «خيالها من حيث يسري»، و«السُّرَى: سير اللَّيل، يقال سَرَيْت وأسريت»[32]، فكأن الشاعر يريد أن يؤكد دقَّة سبرِه لمجرى النوائب في حياته، فقد تتبَّعها ليلًا. ولما كانت الرُّؤية المتحققة للدهر في ذهن العربي هي أنه يهلِكُ الناس، والأمثلة على ذلك كثيرة، فإنها لم تعد قادرةً على البقاء في لحظة الزمن الحاضر لعنترة، وهي لحظة «ألاقي كل نائبة بصدري»، والتي هي زمنُ الـ «الآن».

أما الحدس في كلام عنترة فهو الحركةُ الخفيَّة التي اعتملت في ذاته لحظة القول، فحرَّضت الذهنَ والوجدان معًا. وهو ما يبدو من الصورة الاستعارية نفسها التي مكّنته من صوغ كلامه بهذا على هذا الوجه، فاستحضار هذه الأفعال بتصريفاتها التي خدمت المعنى ليس سوى مظهر الحدسِ في سيرورة الفعل، وذلك من حيثُ دلالةُ هذه التصريفات ودقتها في توضيح صورة الزمان والمكان في بنية القول.

وقد ارتبط الحدسُ عند عنترة بالشَّيم فأنتج رؤيةً للدهر حقَّقها انبعاثًا في مجرى الحدث؛ والانبعاث هو الفعل الحادث استنادًا إلى المعطى الشَّيمي الأصلي، بحيث يكون حضور الفاعل في الحدث فعلًا إبداعيًا لصورة الحدث. فالدهر لم يعد قائمًا بذاته، بعد أن ذلَّ لعنترة. إذًا، فالزمانُ بحسب عنترة صار الدهرَ الذي «ذَلَّ» من **الآن** إلى المستقبل، كما أسلفنا، وهنا نرصدُ بدايةً وخلقًا لمظهرٍ معاينٍ للزمان، وليس استعادةً لأي تجربة معيشةٍ معه، إلا بقدر ما أنها لم تعد تجربةً ممكنةً لحظةَ هذا التعريف الجديد للدهر. فالدهر اقترن بحضور ذات عنترة وشعورِه «ألاقي كل نائبة بصدري»، فلم يعد بالإمكان عيشُ لحظةٍ مضت، بل إن الممكنَ هو استحضار الزمن إلى لحظة الفعل **الآن**.

ولئن كان سائدًا أن يقال إن الزمان العربي هو الدهر في الجاهلية، وهو الذي لا يُستكمَل ببعث، نظرًا إلى أنه يُفني بالموت، فإن هذا لا يلغي في نظرنا سمةَ أن يكون الانبعاث سِمَةً جوهرية في الوجود العربي. بمعنى أن العربي لا يتعامل مع الدهر بجبرية القدرِ المحتوم عليه، فيقف منتظرًا ما يحلُّ به.

(30) الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود، ت. 538هـ)، **المفصل في صنعة الإعراب**، تحقيق علي بو ملحم، ج 1 (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، ص 319.

(31) المرجع نفسه، ص 321.

(32) ابن فارس، ج 3، ص 154، مادة «سرو».

إن العربي لا ينتظر ولا يعود، بل إنه ينبعث، فالأساس عنده الحاضر كما بدا مع عنترة، وإن كان مسلِّمًا بأن هناك لحظة نهاية طبيعية هي الموت[33]، فهذه الدورةُ لا توقع تصوُّره للزمان بالعبثية، بل العكس هو الصحيح، إنه منشغلٌ دائمًا بإثبات ذاته في الزمان، فينبعثُ في لحظة التبدِّي المباشرة وهي الآن.

وهناك من يفسِّر مشهدَ الدهر بأنه الزمانُ الدوري، مستندًا إلى التحليل اللغوي كسعيد الغانمي مثلًا، فهو يقول: «لقد أطلق العرب على الزمان اسم ‹الدهر›، وهي كلمة مشتقة من ‹الدور›، أي التكرار. بل إن ألفاظ الزمان الطبيعي تقلِّد هذا الزمن الأولي وتتبع مساره. فالسنة مشتقة من ‹سن› (القمر)، والشهر من شهر (الهلال)، والتاريخ من ‹ورخ›... إلخ»[34].

مجال الزمان

وتتوضَّح صورة الحدس الشَّيمي مع القرآن الذي يكرِّس مفهوم الزمان الانبعاثي في ذهنية العربي، وخاصةً في صورةِ المابعد الذي يسعى الإنسان إليه. إن صورة المابعد زمنيًا، هي مظهر الخلود المرتبط بتصورين مكانيين هما الجنة والنار. والمهم في تحقُّق هذا المصير أننا لا ننتظر إمكان حدوثه أو عدمه، بل إننا نتصرَّف في حياتنا استنادًا إلى حيثيَّة أننا متأكدون من حدوث هذا المصير، ونحن نشيمُ أفعالنا في الآن الذي نحن فيه، بحيث ربطنا أثرَ التغيُّر الدائم في حياتنا وتبدُّل أحوال عيشنا بفكرة الخلود الأبدي. وفي القرآن تكريس لفكرة الزمن الخالد، من خلال ما طرحته الآيات من مفاهيم تحاكي سيرورة وعي الإنسان بنوعيةِ وجوده وفعله في هذه الحياة، مثل: الجنة، النار، الدنيا، الآخرة، العمل، التفكر، النظر، الوعد، الدهر، الأبد، الفوز، الخير، الشر... إلخ.

ولمَّا كان الزمانُ والمكانُ مفهومين بشريين، فإن الكلام عليهما لا يكون من خارج نطاق المعقول بشريًا، بل أكثر من ذلك نقول إن منظومة «الإنسان، الزمان، المكان» هي تجربة بشرية قائمة لم يتجاوزها الإنسان، لذلك لا يمكن للغته أن تخرق منظومة عيشه، فهو لا يفهم إلا ضمن هذه المنظومة، فأحيازُ العقل داخلها، لا فوقها ولا تحتها. إن المكان حجارة ورمال وأنهار وإن الزمان يمضي ويأتي ويحضر، وهكذا. ويشير المرزوقي إلى أن فكرة الزمان في القرآن ليست مفارقةً لما نعرفه عن مفهوم الزمان في حياتنا العادية، لذلك إن كلام الله على الزمان يحاكي الناس بما يفهمونه عنه: «فجميع ذلك أجري لأوقات مؤقتة لمعان قدرها الله تعالى على أحوال رتبها ومراتب صورها فمنها ما هو أطول، ومنها ما هو

(33) يقول حاتم الطائي واصفًا الدهر:

هل الدهر إلا اليوم أو أمس أو غد ... كذاك الزمان بيننا يتردد
يرد علينا ليلةً بعد يومها ... فلا نحن ما نبقى ولا الدهر ينفد
لنا أجلٌ إما تناهى إمامه ... فنحن على آثاره نتورد

انظر: حاتم الطائي (ت. 46 ق.هـ ـ 605م)، **ديوان حاتم الطائي**، شرح وتقديم أحمد رشاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ 1986م)، ص 13.

وقد ورد في القرآن الكريم آية توضح تصور العرب للدهر من هذه الناحية، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: 24).

(34) سعيد الغانمي، **ملحمة الحدود الكبرى** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 48. وانظر أيضًا الفصل الأخير المعنون بـ «ملحمة الزمن الدوري»، ص 157ـ165.

أقصر، على حسب آماد الأمور المقدورة فيها، فمثّل كلًا بما تقرّر به النفوس غايتَه وأمدَه ومقدارَه وموقعَه مما كنا نعرفه ونألفه ونشاهده ونتصرف فيه»[35]. إذًا، يمكننا اعتمادًا على مفهوم الحدسِ الشَّيمي أن نقول إن القرآن ليس حاجةً إضافيةً على الحياة العربية، بل هو صورةُ هذه الحياة في الكون. نأخذ مثلًا من القرآن صورة الجَنَّة الخالدة، ففي الآية ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ۖ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ (هود: 108). نجدُ في هذا التحديد للخلود بأنه باقٍ بقاءَ السماوات والأرض، أوضحَ صورةٍ عن المخيال العربي في تصوُّر الأبدية. ذلك أن مجال التفكير في الحياة والبقاء هو مشهد الكون (السماء والأرض)، وقضيةُ الوجود عندَ الإنسان العربي هي استمرار هذا المشهد أمامَه إلى الأبد، وذلك لأنه خَبِرَ وعاينَ زمان السماوات والأرض ومكانهما في عيشه اليومي. فالإنسانُ لحظة يوجد في هذا الكون، يتكوَّن لديه موقفٌ من الأشياء والكلِّ المحيط.

وإن اقترانَ خلودِ الجنة ببقاء السماوات والأرض ليس تناقضًا في سيرورة الزمن في القرآن، إنما هو تعبير عن كيفية الحدس الشيمي عند العربي للزمان. فالقرآن الكريم يحاكي التصور العربي للزمان، وإن صورةَ الجنة **الآتية** يشيمُها العربي في وعيه **الآن** من خلال ما هو عليه من مستوى معرفيٍّ في الكونِ، فمفهوم الخلود المتكوِّن لديه من تراكم أثارات الزمن في مخياله الحدسي لا مجال لتصريفِهِ إلا في مشهدِ أمداؤه السماوات والأرض. وهذا ليس عجزًا عن مرتبةٍ أعلى في العقل والتدبُّر، بل إنه استنفادٌ كاملٌ لما في فطرة الإنسان وطبيعته من إمكانٍ للمعرفة. ويوضحُ أبو العباس ثعلب سياق استخدام العرب لمقولة ما دامت السماوات والأرض، فيقول: «مقدار ما كانت السماوات والأرض [...] العرب تقول: لا آتيك ما أن في بحرٍ قطرة، ولا آتيك ما دامت السماءُ سماء، ولا آتيك ما السماء سماء، ولا آتيك ما سمر ـ وأسمر ـ ابنا سمير، يعنى الليل والنهار. ولا آتيك هبيرة بن سعد، ولا آتيك القارظ العنزي، أي قد ذهب ذا فلا آتيك. قال: يضعون هذا موضع أبد الدهر»[36].

مكوِّنات الزمان العربي

إذًا، إن مكوِّنات الزمان في الذهن، هي مكوِّنات الواقع، وما قدرةُ العربيِّ على تصوُّر قيمتي الانبعاث والخلود في كينونَته، بحيث يكون قادرًا على التفكير في الجنة والنار، إلا نتيجةً مؤكدةً لممارسة الحدس والشيم معًا على مسطَّح الزمان عنده. إن هذا الإنسان يتراوح بين نقطتي وجودٍ، لا يمكن الفصلُ بينهما غالبًا، بل دائمًا ما تبقى العلاقة جدليةً بينهما، وهما الماهيَّة والإنيَّة على مستوى الشيء الموجود. فماهية الشيء: «ما به الشيء هو هو وهي من حيث هي هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل منسوب إلى ما، والأصل المائية قلبت الهمزة هاءً لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما والأظهر أنه نسبةً إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة»[37]، أما الإنّيّة، فهي قد وردت عند الجرجاني بصيغة الآنية، وهو جائز الاستخدام في الفلسفة العربية[38]،

(35) المرزوقي (أبو علي أحمد، ت. 421هـ)، **الأزمنة والأمكنة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 104ـ105.

(36) ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى 200ـ291هـ)، **مجالس ثعلب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ق 1، النشرة الثانية (مصر: دار المعارف، 1960)، ص 321.

(37) الجرجاني (علي بن محمد 740ـ816هـ)، **التعريفات** (مصر: المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، 1306هـ ـ 1889م)، ص 84.

(38) انظر في هذا الصدد: الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق 185ـ256هـ **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1978)، الهامش (2)، من ص 26 إلى ص 30. يورد المحقق شرحًا وافيًا للمصطلح، من حيث الأصل العربي والترجمة من اليونانية والسريانية، وطريقة رسم المصطلح وتداوله في الفلسفة العربية.

ويقول الجرجاني: «الآنية: تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية»[39] وهو يوافق ما قاله أبو البقاء في **كليَّاته**، «إن: بالكسر والتشديد، هي في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود، ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الإنية على واجب الوجود لذاته، لكونه أكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الوجود»[40]. أما نشوان الحميري فيقول: «وقالوا: لن يكون شيء موجود إلا وله أنية ومأنية، وعلمك بالأنية غير علمك بالمأنية، وذلك أن تسمع الصوت، فتعلم أن له مصوتًا، ويجهل ما هو، فعلمك بما هو، غير علمك بأن له مصوتًا»[41].

إذًا، بين **الماهيَّة والإنِّية** يمكننا أن ندرُسَ مكوِّنات الزمان، ذلك أنه عندما نبدأ التجوال في الذهن بفكرةٍ، فنحنُ إنما نقوم بتحديد وضعيتها بذاتها وإزاء العالم، وهنا نسبيةُ الرؤية إلى الأشياء. إذ إنه بمقدار ما تتصوَّرُ النفسُ أن لها علاقةً متحقِّقةً بالشيء الذي تعاينُه، فإنها تمنحهُ، بحسب قُدرتها على التصور والفهم طبعًا، وجودًا ثابتًا أُسيًا في هذا الكون المُدرَك. من هنا، نرى أن تفاوتًا قِيميًّا يحصلُ على مستوى الحضور الظاهر المعاين للأشياء، فنوعيةُ الوجود ليست واحدةً، بل إن مقياسها هو القوة في الوجود على صعيدي الجوهر والعيان. والزمانُ ليس سوى التصوُّر المبني على قيَمِ الممكِن والواقع من الأحداث.

إذًا، بين الماهية والإنية يمكننا أن ندركَ طريقة تفكير الإنسان العربي بالخلود والانبعاث والجنة والنار، فالزمان مقياسه الحضور والغياب على مستوى الوجود. إذ إن المتحقق من الزمان يقاس عليه الغائب منه، والغائب بنوعيه **ماضٍ** و**مستقبل** يصبحُ مُتَصَوَّرًا بحسب إمكانات **الآن**، وبالنتيجة مُدركًا بطريقةٍ تلائم التفكير الإنساني وليست من خارج نطاق مدركاته. وهنا لا نقول إن الإنسان يتنبأ بالغيب، بل كل ما نؤكده أن الإنسان في سلوكه اليومي يشيم زمانه في المستقبل انطلاقًا من معطيات هذا الزمان في الحاضر. فتصوره للآتي من الزمان كلُّه متشكِّلٌ مما يقدرُ هو على استيعابه في حياته الحاضرة الآن.

ولو نظرنا إلى أفكار عودة الماضي أو انبعاث الحاضر أو رؤية المستقبل من وجهة نظر فيزيائية، فإنه بإمكاننا التسليم بأن فيزياء الكون في ذهنية الإنسان ليست ثابتةً في كل الأزمنة والعصور، بل إن ما فكَّر به على أنه حدثٌ من الزمن الماضي، قد يكون هو فكرة المستقبلِ في لحظةٍ أخرى من الزمن. وهذا ليس توقعًا عشوائيًا، بل إن رغبات الإنسان وطرائقه في العيش والتفكير منصبَّة دائمًا على التغيير في شكل الكونِ الموجود في سبيل الإنسان وبقائه، ليكون أكثر متعةً وسعادة وهناءً في عيشه. لذلك، تتغيَّر النظرة إلى الشيء من حيث الماهية الثابتة له، ومدى تحقيق الاستقرار الزماني، أي استمرار نوعٍ من الآلية الحركية في صورة الزمان، من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، بحيث لا يفوتُ الإنسانَ لحظةً إلا ويدركها، فيكون ممسكًا بمصيره، ولكن هذا الإمساك الكلِّي هو ما لا يحدث طبعًا للإنسان، لأن وجودَه لم يسبق الزمانَ ولم يجاوزه، فهو كائنٌ في الزمان. وبما أنه محدود القدرة في تحقيق الاستقرار الزمني، تبقى إمكانات الشيم والحدس هي القدرات المُثلى لديه في استيعابه هذا العالم.

(39) الجرجاني، ص 17.

(40) أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ت. 1094هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ ـ 1998م)، ص 190.

(41) الحميري (نشوان بن سعيد، ت. 573هـ)، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1948)، ص 148.

إن الفيزياء المعاصرة منشغلةٌ أيضًا، بالتفكير في الزمان والخلود والمصير، فميشيو كاكو مثلًا، يطرح في كتابه **فيزياء المستحيل** عددًا من التساؤلات، انطلاقًا من فكرة أن «أي شيء غير مستحيل هو ممكن»[42]، فيتحدَّثُ في خمسة عشر فصلًا عن إمكانات السفر عبر الزمن واستبصار المستقبل ونظرية كل شيء ووجود أشياء سرعتها أكبر من سرعة الضوء. وهو يشير إلى المستحيل حاليًا، على أنه هو الممكن أن يتحقق مستقبلًا، فيقول: «تتسق آلة زمانٍ تأخذنا نحو المستقبل مع نظرية النسبية الخاصة لآينشتاين. ولكن ماذا عن السفر رجوعًا نحو الوراء في الزمان؟»[43]. وهذا يؤكد لنا فكرة **الحدس الشيمي** التي تحاول دائمًا ربط الماضي والمستقبل بالآن، لعلَّ الإنسان يرسم الصورة الكاملة للاستقرار الزمني. وهو لن يقدر على ذلك.

خاتمة

قمنا في هذه الدراسة بمحاولة فهم لكيفية بيان الإنسان العربي في مكانه وزمانه في لحظة انبثاقه النطقي المعرفي الوجودي؛ أي في وَعيه كينونته الفعلية الحاضرة دائمًا في الكون. واعتبرنا أن الزمانية العربية قوامها فعل الشَّيم. وهذا الفعل فعلٌ ماهويٌّ في كينونة الإنسان العربي. وبعد أن عرَّفنا فعل الشيم بأنه فعلٌ ذو بُعدين؛ إذ يحمل إمكان الدخول وإمكان الخروج معًا فهو انشيامٌ وظهور، وجدنا أن مجال هذا الفعل هو الوجود الإنساني المعيش.

ولما كانت مظاهر العيش تُفهَم بآثاراتها أي العلامات الدالة عليها، فلاحظنا أن الزمان الماضي يحتوي كل شيء متحقق زمنيًا، من هنا تكون الرغبةُ في استرجاعه دائمةً. ولمَّا كانت طبيعة الإنسان لا تسمح له بالعودة إلى الخلف، بل هي تسمح بالتقدم إلى الأمام فحسب، فإن النشاط البشري التفكيري مجاله أن يعملَ في المستقبل، استنادًا إلى صورةٍ مرئية تقرُّ في المخيلة.

من هنا، درسنا ما سمَّيناه الحدس الشيمي الذي ربطناه بلحظة زمانيةٍ تأسيسية هي الآن، إذ في هذه اللحظة يتمكن الإنسان من الترقب والرصد والغمد والاستلال في الكل الزماني الكمي الذي يوجد فيه. وبالنتيجة يكون حضوره كيفيًا. ووجدنا أن الفعل المضارع الحاضر هو الفعل الأصيل زمانيًا، ومن خلال استيعاب قيمة الحدس في الحاضر، تمكنا من تأكيد قيمة معيشة زمنيًا في المراس الحدسي الواعي للزمن وهي الانبعاث في الرؤية المعيشة، فالقرار في المعرفة ليس لحظةَ عيشٍ آسنة، بل هو لحظةٌ حيَّة منبعثةٌ فاعلة؛ فهو اللحظة الوسط القادرة بحدسيَّتها أن تمكن الماضي والمستقبل من الحضور. عناصر هذه الصورة مكتملة في الزمن الماضي، ولكن إمكان وجودها لا يمكن إلا بعناصر الزمن المستقبل، والحاضر هو نقطة البداية الدائمة. ولا يحقق هذه السيرورة الحُلمية إلا الشَّيم. وميزنا خلال الدراسة بين قصدية هوسرل والرؤية إلى العالم عند هيدغر وشيمية كنط التأليفية القبلية والشيمية العربية، مستندين إلى ما يثبت فرادة هذا المفهوم في مكوِّنات المعرفة الذاتية العربية.

من كل ذلك علمنا الربط بين الذهنية والشيمية في الحضور الوجودي للإنسان العربي، وإن أي خللٍ في هذه المنظومة الزمنية الفاعلة في ذهنية العربي، يؤدي إلى خللٍ حتمي في المنظومة الوجودية.

(42) ميشيو كاكو، **فيزياء المستحيل**، ترجمة سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 399 (نيسان/ أبريل 2013)، ص 14.

(43) المرجع نفسه، ص 249.

ثم درسنا أهمية الحضور ولحظة الآن في حياة العربي، إذ إن الحضور هو الزمان الحقيقي، فلا ماضي ولا مستقبل بلا وعي للآن، والإنسان يحقق هذا الحضور إذا حقق فاعليَّته على الزمان، فيصبح الزمان مفعولًا به وليس العكس.

وبعد أن استوضحنا ما نريده من مفهوم الزمان وعلاقته بمفهوم الشيم، أردنا أن نعرف مجال الزمان العربي، فدرسنا صورة الزمان وعلاقتها بصورة الخلود في الذهن العربي المعيش. وتطرقنا إلى هذا المفهوم في النص القرآني. ووجدنا بالنتيجة أن مجال الزمان هو السماوات والأرض، لذلك هو خاضع لإمكان الشيم والحدس معرفيًا، أي إن عناصره إنسانية بامتياز.

ولا يمكن هذا الإنسانَ أن يستقر، لذلك لم يقبل صورة الموت. إن الإنسان العربي لا يموت، وهذا ما يتبدّى فعلًا في بنية اللغة العربية التي لا تتضمن تصوُّرًا للسكون بأنه نهاية، بل هو بدايةٌ دائمة، حتى إن القاعدة اللغوية تحرِّك أحد طرفي الكلمة، إذا اقتضى الظرفُ حال السكون في آخر كلمة أو في بداية أخرى، منعًا لالتقاء الساكنين. وقولنا إن السكونَ بدايةٌ دائمة، يفيد ضِمنًا أنه لا يمكن المكوث به، إذ لا استقرار في البدايات، بل الحركة هي التي تحدد حجم هذا السكون بالنسبة إلى حجم الفعل في الزمان والمكان.

لذلك درسنا مكوِّنات الزمان العربي من خلال طريقة العربي في التعامل مع الأفكار من حيث حضورها الماهوي والإنِّي، أي بإزاء ذاته وبإزاء العالم من حوله، وحاولنا تفسير حركة الوجود من خلال فكرة سعي الإنسان إلى الاستقرار الزمني، فلمسنا أن تحقيق مثل هذا الاستقرار لا يمكن إن بفعل الشيم القادر على تحقيق استيعابيَّةٍ ذهنية لسيرورة الزمان، بحيث يتوسَّط الإنسان أنطولوجيًا المجرى الزماني، بين الماضي والمستقبل، فيعي حاضرَه، كي يكون.

المراجع References

العربية

أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ت. 1094هـ). **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ ـ 1998م.

أوشو. **الحدس أبعد من أي حس**. إعداد مريم نور. ترجمة رياض خليل حسن. ط 3. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2011.

التبريزي، الخطيب (أبو زكريا يحيى بن علي 421ـ502هـ). **شرح ديوان عنترة**. تحقيق مجيد طراد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1412هـ ـ 1992م.

التهانوي (محمد بن علي، ت. 1158هـ). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. تحقيق علي دحروج. تقديم رفيق العجم، الترجمة من الفارسية: عبد الله الخالدي، الترجمة من الأجنبية: جورج زيناتي. بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، 1996.

ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى 200ـ291هـ). **مجالس ثعلب**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. مصر: دار المعارف بمصر، 1960.

الجرجاني (علي بن محمد 740ـ816هـ). **التعريفات**. مصر: المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، 1306هـ ـ 1889م.

الحميري (نشوان بن سعيد، ت 573هـ). **الحور العين**. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1948.

الزمخشري (أبو القاسم محمود، ت 538هـ). **المفصل في صنعة الإعراب**. تحقيق علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.

الشوك، علي. **جولة في أقاليم اللغة والأسطورة**. ط 2. دمشق/ بيروت: دار المدى، 1999.

الطائي، حاتم (ت. 46 ق. هـ ـ 605م). **ديوان حاتم الطائي**. شرح وتقديم أحمد رشاد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ ـ 1986م.

العاني، إبراهيم. **الزمان في الفكر الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

الغانمي، سعيد. **ملحمة الحدود الكبرى**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق 185 ـ 256هـ). **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط 2. القاهرة: دار الفكر العربي، 1978.

كنط، عمانوئيل. **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001.

الماجدي، خزعل. **كتاب إنكي**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

المرزوقي (أبو علي أحمد، ت. 421هـ). **الأزمنة والأمكنة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

ميشيو كاكو. **فيزياء المستحيل**. ترجمة سعد الدين خرفان. سلسلة عالم المعرفة. العدد 399 (نيسان/ أبريل 2013).

هوسرل، إدموند. **فكرة الفينومينولوجيا**. ترجمة فتحي إنقزو. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

هيدغر، مارتن. **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

الأجنبية

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Albert Hofstadter (trans.). Indiana: Indiana University Press, 1988.

Presencing EPIS (A Scientific Journal of Applied Phenomenology & Psychoanlysis), at: http://bit.ly/2grqvfj

Brahim Mjidila**

إبراهيم مجيديلة*

أنثروبولوجيا الإنسان الخطّاء

الشر جذريًا والشر تافهًا والشر مؤولًا

The Anthropology of the Fallible Human

Evil's Radicalism, Banality and Symbolism

ملخص: تتجه هذه الدراسة إلى التفكير في مفهوم الشر من منظور فلسفي. ولئن تعددت المرجعيات واختلفت التأويلات لهذا المفهوم، فإنّ الغاية المنشودة هي التفكير في الإنسان أو بناء أنثروبولوجيا للإنسان منظورًا إليه من زاوية الفعل والحرية والمسؤولية. فالإنسان كائن خطّاء*** وهشّ وضعيف وغير معصوم، يقترف الشر بإرادته أو باستعماله لحريته. وهو بذلك يحدد طبيعة وجوده في العالم وعلاقته بالآخرين. وإنّ الحديث عن الشر يستبطن دعوةً إلى فعل الخير، ونشر السلم، والإيمان بالاختلاف، والاعتراف بالتعدد، ونبذ العنف والإرهاب.

الكلمات المفتاحية: الشر، الإنسان، الحرية، الأنثروبولوجيا

Abstract: In this study, the concept of evil is addressed from a philosophical perspective. Despite the numerous references and varied interpretations of this concept, the ultimate goal here is to focus on what is human, or build an anthropological reading of humans from the perspective of action, freedom and responsibility. Human beings are sinful, fragile, fallible and commit evil out of their free will or their misuse of freedom. Evil thus determines the nature of their existence in the world and their relationship to others. In addition, a discourse about evil implies a call for good, dissemination of peace, tolerance, acknowledgement of pluralism, and renunciation of violence and terrorism.

Keywords: Evil, Human, Freedom, Anthropology

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية عبد المالك السعدي (متخصص في فلسفة التواصل)، تطوان ـ المغرب.

** Professor of Philosophy, specialist in the Philosophy of Communication, Faculty of Arts and Humanities, Abdul-Malik al-Saadi, Tetouan - Maroc.

*** استعرنا هذا الاصطلاح المركب من بول ريكور.

مقدمة

يشهد العالم المعاصر موجات من العنف والعدوانية والكراهية، تكاد تكون غير مسبوقة في التاريخ الإنساني الطويل، وهي تتخذ صورًا متعددةً تشترك كلّها في التدمير والتخريب، وتتمظهر في الحروب التطهيرية، والإبادات العرقية والقتل المستمر، تحت عناوين مختلفة، دينية وسياسية واقتصادية، ينخرط فيها الأفراد والجماعات والدول. ففي عالمنا المعاصر، تعلو على السطح صورة قاتمة وسوداوية تُلقي بظلالها على مستقبل البشرية، بل تتعداه إلى مستقبل الكون. وفي خضم هذا العالم المضطرب، تقع على عاتق الكائن الإنساني مسؤوليةٌ كبرى تجاه ما يحدث؛ ذلك أنّه الفاعل والجاني، كما أنه المفعول به والضحية، فهو من يقترف الشر، ومن يتأذى به، إنّه يدمر ذاته ووجوده وعالمه.

تفرض هذه الحالة العامة التي يمرّ بها العالم المعاصر إعادة النظر في هوية الإنسان، فربما فقدت كل التعريفات التي قُدمت له بداهتها ووضوحها، فالإنسان العاقل والكائن الأخلاقي تصدر عنه أفعال وممارسات تشهد بغياب العقل وانتفاء الأخلاق، ومن ثمّ يكون الكائن البشري أقرب إلى الحيوان المتوحش منه إلى «الإنسان المتحضر»، ولهذا يصير من المشروع العودة إلى السؤال: «ما الإنسان؟».

يحمل هذا السؤال مضمونًا أنثروبولوجيًا*، ويبحث في دلالة الإنسان أو حضور الإنساني في الكائن البشري. وتبعًا لإيمانويل كانط، ومن وجهة نظر براغماتية، فإنّ هذا السؤال لا يدخل في إطار «معرفة العالم»، بل في إطار «استعمال العالم»(1)؛ إذ إنّه يرتبط بما هو عمليّ وليس بما هو نظريّ، ويكشف عن الكيفية التي يستعمل بها الإنسان نفسه. فالإنسان فاعل، وتصدر عنه أفعال أضداد ترتبط بكيفية استعماله لذاته. إنه يفعل الخير كما يقترف الشر، ومن هنا، فإنّ كيفية استعمال الإنسان لنفسه، كما صاغها كانط، ترتبط بأنطولوجيا حضور الإنسان في العالم وتأثيره فيه بما تصدر عنه من أفعال، فالخير والشر فعلان إنسانيان. وإن كانَا يصدران عن المصدر نفسه، فإنّهما يختلفان تأثيرًا ومفعولًا. وإنّ حضور الشر في العالم على نحوٍ يكاد يفوق حضور الخير، يفرض التفكير في مفهومه ومصدره في أفق فهمه ومواجهته، أو البحث عن عناصر رؤية فلسفية تمكّن من فكّ رموزه، وتمنح إمكانية التغلب عليه والتحكم فيه.

يشهد الواقع بكل مفرداته أنّ الشر يطرح على الفكر البشري تحديات كبرى، وينسج شبكةً ملتبسةً ومعقدةً من الأسئلة والإشكاليات. فهو من طينة المواضيع التي يتداخل فيها الثيولوجي مع الفلسفي،

---

* نستعمل مفهوم الأنثروبولوجيا بالمعنى الفلسفي الذي أعطاه إياه إيمانويل كانط في كتابه **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية** (عام 1798)، وقد تناول فيه السؤال المركزي «ما الإنسان؟»، وتناوله في ما بعد في كتابه **دروس في المنطق** (عام 1800). فالأنثروبولوجيا تتناول السؤال الرابع (ما الإنسان؟)، استئنافًا لأسئلة عالجها كانط من قبيل: سؤال الميتافيزيقا «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، وسؤال الأخلاق «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟»، وسؤال الدين «ماذا يحق لي أن آمل؟». وهي بوجه عامّ تشرع القانون العقلي الذي يحدد للإنسان ما يجب أن يفعله ليصبح ما يريد أن يكون عليه. للتوسع في هذه الفكرة، انظر: فتحي المسكيني «انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هيدجر)»، مؤمنون بلا حدود، 2016/4/16، شوهد في 2016/12/25، في: http://bit.ly/2hVDN43

(1) فتحي المسكيني، «كانط ما بعد هايدجر الإنسان (ما هو؟) أم (من هو؟)»، في: أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، **كانط وأنطولوجيا الحاضر** (بيروت: دار الفارابي، 2010)، ص 196.

والميتافيزيقي مع الأخلاقي، والنظري مع العملي، كما أنه يمسّ الإنسان في وجوده وماهيته، ويشرط إيقاع حياته، ويؤثّر في كينونته، ويحدد علاقاته بذاته والآخر والعالم. ومن ثمّ، يمكن أن نفهم ما ذهب إليه بول ريكور، حين عدّ الشر تحدّيًا لا مثيل له تواجهه الفلسفة والثيولوجيا معًا[2]. فهو تحدّ للفلسفة؛ لأنه يفرض عليها إعادة البحث في مسألة عقلنة العالم، وتحدّ للثيولوجيا؛ لأنّه يشكّل مدخلًا لإعادة النظر في مسألتَي العدل الإلهي والحرية الإنسانية. وفي كلتا الحالتين، فهو لا ينفصل عن إشكاليات الوجود والفكر، وإنّ النظر فيه يستدعي مفاهيم أخرى، كالحرية والإرادة والخطيئة والذنب والصفح واللاعصمة والألم والعقاب. فالشر تحدٍّ كبير أمام الإنسان؛ لأنه ما كان يجب أن يوجد، ولكنه موجود، ويصادفه الإنسان في كل العوالم التي يقيم فيها. ويظهر الشر ككتلة سديمية وعماءٍ ضبابي، لا شكل له ولا صورة محددة، فهو يلقي بظلاله على الوجود الإنساني، ينسج عليه خيوطه، ويحفر فيه أخاديده، وتتشعب دروبه في شكل متاهات تمتص النفس، وتشلّ العقل، وتنخر الجسد. إنّه لا يترك للبشر خيارًا سوى مصارعته ومواجهته. وتقع البداية في التفكير فيه بغية حلّ شفراته، والحفر في طبقاته وترسباته، من أجل الإمساك بمعناه وتحديد مصدره وطبيعته.

وإذا كان الشر يشكّل واقعةً تاريخيةً صاحبت الإنسان منذ وجوده، فإنّ تاريخيته تبرز من خلال حضوره وتأثيره في مسار الأحداث والوقائع الفاعلة في سيرورة الزمن الإنساني، كما تدل على أنّ له تاريخًا خاصًا يشهد بتطور تمظهرات حضوره في الواقع الإنساني الملتبس التباسَ الشر نفسه. وسواء كان الشر فيزيائيًا أو أخلاقيًا، جذريًا أو تافهًا، واقعيًا أو رمزيًا، مباشرًا أو مُؤولًا، فإنّ السؤال الذي يفرض ذاته هو: ما الشر؟ ثمّ هل يشكّل حدثًا عرضيًا في درب الوجود الإنساني؟ أم يمثل واقعًا جوهريًا لا يرتفع؟ وهل يحمل معنًى في ذاته؟ وهل يمكن معرفته؟ وما مصدره؟ أو من أوجده؟ أخُلق الإنسان شريرًا أم أنّه يصير كذلك بإرادته وحريته؟ وهل يمكن فهم حقيقة الشر الواقعية والسياسية من دون الإمساك بحقيقته الميتافيزيقية، إن كانت له حقيقة؟ وهل الشر شيء أو عنصر في العالم له جوهر وطبيعة؟ أم أنه مجرد تصور عقلي ومقولة أخلاقية؟ أيملك الإنسان القدرة على التخلص منه أم أنه يقف عند حدود القبول به والتعايش معه؟ وهل يفعل الإنسان الشر بمحض إراداته الحرة؟ أم تُوجد قوّة متعالية تفرض عليه اقترافه؟ وبلغة علماء الكلام، هل الإنسان مخيّر على فعل الشر؟ أم أنه مجبر عليه؟ يظهر هنا أنّ الشر يرتبط بإشكالية الأفعال الإنسانية وطبيعتها ومصدرها. فإذا كان الإنسان فاعلًا، فهل هو مصدر أفعاله ومنبع انبثاقها؟ أم أنّ أفعاله صدًى لإرادة إلهية تتجاوزه أو إرادة عمياء تفعل فعلها من خلاله؟

تُشتق مجمل هذه الأسئلة من مسألة كبرى تتعلق بالكيفية التي عالج بها التقليد الفلسفي والتقليد الثيولوجي إشكالية الشر في العالم، ونزعم أنّ هذه الكيفية منها تتخذ، في جزء كبير، صيغة فينومينولوجيا تأويلية، تسعى في بعدها الأول لوصف الشر كما هو موجود وقائم في العالم، وتروم في بعدها الثاني تأويل الشر والإمساك بمعناه وعقلنته.

وارتباطًا بشبكة الأسئلة والإشكاليات السابقة، نشير إلى أنّ مقولة الشر عرفت تحولات مختلفةً عبر تاريخ الفكر واللاهوت والفلسفة، في حين أنّه كان في البدء يتمّ تصوّر الشر كوسمولوجيا ضمن إطار

(2) Paul Ricoeur, *Le mal: défi à la philosophie et à la théologie* (Genève: Éditions Labor et Fides, 1986), p. 13.

المانوية، أو يتمّ تصوره من خلال التقابل بين الخير والشر، فأصبحت له طبيعة أخلاقية، وأصبح يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالحرية، واتخذ طابعًا قانونيًا بظهور المسؤولية الجنائية الفردية كما كان عليه الأمر في القانون الروماني، وهذا التصور يرجع في جذوره إلى القديس أوغسطين(3). وممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ العديد من الإجابات الثيولوجية والفلسفية قدّمت لسؤال أصل الشر منذ القديم؛ كتلك التي عرضها أفلاطون والقديس أوغسطين، إضافةً إلى بعض المفكرين، كالرواقيين على سبيل المثال، كما قدمت إجابات سياسيةً واقتصاديةً وعلميةً له في الوقت الحاضر. فالشر حقيقة أنطولوجية، يكشف التاريخ البشري عن مساراته المتعرجة والمعقدة.

ولعل هذا ما أتاح بروز كثير من التأويلات بغية الإمساك بدلالته، وفهم منطق اشتغاله. ومن أبرز هذه التأويلات التأويل الكانطي «الشر جذريًا»، وهو ما سنخصص له هذه الدراسة مع الانفتاح على تأويلين معاصرين لكل من حنّة أرندت «الشر تافهًا» وبول ريكور «الشر مؤولًا»، ونقدّر أنّ التفكير في مفهوم الشر عبر هذه المسارات المتعددة يندرج في إطار مشروع أوسع، يخص تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية تحاول أن تمسك بالإنسان في كلّيته، أي بالنظر إليه عارفًا وفاعلًا ومنفعلًا(4)، أو الكشف عن حقيقة الوجود الإنساني من خلال دوائر متداخلة تخص المعرفة والفعل والاعتقاد، ومن خلال تجلياتها في مجالات الأخلاق والسياسة.

كانط والشر الجذري

1- كانط أو الدين في حدود العقل

يُعدّ كانط أوّل من قدّم نظريةً علمانيةً بحتةً حول الشر في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل**؛ فهو يُرجعه إلى كائنات إلهية أو قوًى خارقة، بل ربطه بالإنسان ذاته أو بالطبيعة الإنسانية والإرادة الحرة. والمثير في الأمر أنّ كانط عالج إشكالية الشر في إطار تفكيره في موضوع الدين، وكأنه يوحي إلينا أنّ الموقع الأصلي للتفكير في الشر يندرج في إطار فلسفة الدين. فعندما فكّر في الدين جاعلًا منه موضوعًا للتفلسف، اتجه تفكيره إلى تقديم نظرية فلسفية في الدين، أو تشييد رؤية تبحث في معنى الدين في حدود مجرد العقل من أجل تأكيد الحرية، ورفض كل أشكال الوصاية التي يمكن أن تفرض على العقل. وبالنسبة إليه، فإنّ بناء معنى الدين يحتاج إلى تعريته وتجريده من كل الطقوس والشعائر والتفسيرات التاريخية التي علقت به عبر الزمن، وما لحقه من تحولات بفعل توظيفه من المؤسسات الدينية والسلطوية. فالأفق المنتظر من الفلسفة حين تفكر في الدين هو أن تمنحه بعدًا كونيًا بالبحث في نواته العقلية. ولعل أبرز ما يمكن تسجيله على نحو جليّ، هو أنّ كانط عالج موضوع الشر في إطار فلسفته الدينية، متسلحًا بفلسفته النقدية، جاعلًا منه إشكالًا لا ينفكّ من إشكاليات العقل والحرية والإرادة، مؤكدًا أنّ الشر الجذري لا ينفصل عن الدين، وأنّه يشكّل دافعًا للتفكير فيه.

(3) عز العرب لحكيم بناني، «الحرية والمسؤولية والخطيئة في فلسفة الدين الكانطية»، في: **التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطية**، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات 128 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005)، ص 50.

(4) Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*: *Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), p 10.

وممّا راهن عليه كانط في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** هو بناء نظرية فلسفية في الدين تتيح له التفكير في العلاقة بين العقل والدين من جهة، وبين الأخلاق والدين من جهة أخرى. وتتيح له، كما أشار في مقدمة الطبعة الأولى (عام 1973)، بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية التي هي مشوبة باستعدادات خيّرة في جزء منها، وباستعدادات شريرة في جزئها الآخر[5]. ويتنزل العقل في هذا الكتاب، كما هو الشأن في باقي كتب كانط، منزلة المشرع؛ فهو الذي يشرع الأخلاق والدين معًا، والذي يقيم الصلة بينهما. وفي الطبعة الثانية من كتابه، يضيف كانط ملاحظةً على غاية من الأهمية، في سياق الرد على الشكوك التي أثيرت حوله وحول كتابه. وتخص هذه الملاحظة طبيعة العلاقة بين العقل والدين؛ إذ يشير إلى أنّ الوحي «يمكن على الأقل أن يتضمن في ذاته دينًا عقليًا محضًا، لكنّه لا يمكن أن يحتوي العنصر التاريخي للوحي»[6]. إنّ للدين بعدين: بُعد عقلي وبُعد تاريخي، وإنّ ما يهمّ الفلسفة هو البعد العقلي منه الذي يتجرد من كل تجربة تاريخية للوحي ويفكر في الدين انطلاقًا من مبادئه القبلية. ونسجل بأنّ القول الفلسفي لكانط في الدين يتجاوز الاشتغال بالمنظومة التاريخية للوحي إلى التفكير في المنظومة العقلية له. وحتى إن تمّ الجمع بين هاتين المنظومتين في لحظة ما، فإنهما ستنفصلان؛ لأنّ العلاقة بينهما لن تعدو أن تكون شبيهةً بالعلاقة بين الماء والزيت. وتقود ملاحظة كانط السابقة إلى تصور الدين والعقل بمنزلة دائرتين للإيمان، إحداها أوسع من الأخرى.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل**، يندرج في سياق الفلسفة العملية أو ما يتمّ الاصطلاح عليه ببراديغم فلسفة الحق، وهو مبحث متأخر في فلسفة كانط، ولكنه يسير على خطى الفلسفة النقدية التي تُعنى بإبراز حدود المعرفة الإنسانية ونقد العقل لذاته. كما أنّ بعضهم الآخر يعدّه تتمّةً منطقيةً لكتاب نقد العقل العملي، بالنظر إلى أنّ الكتاب تقعيد أخلاقي للدين العقلي الخالص[7]. وفي هذا الكتاب يعرض كانط نوعين من الحدود:

أ. يرسم حدود الدين بواسطة العقل. وبالنسبة إليه، فإنّ الدين الذي يتجلى في التاريخ يمكن فهمه وتأويله من وجهة نظر العقل العملي وحده، وإلا أنّه سيسقط في الوهم الديني، وإنّ الدلالة التاريخية والرسمية للدين توجد في الدين الخالص المحدود بالعقل، وإنّ الدين يتطلب، على نحوٍ خاص، تأويلًا من وجهة نظر العقل الكوني. فهذا المنحى العملي المرتبط بوضع حدود للدين هو ما جلبته الروح النقدية للعالم في عصر الأنوار[8].

ب. إنّ عنوان الكتاب يفترض حدودًا للعقل ذاته، وهي الحدود التي تمنح السبب الموضوعي لظهور الدين التاريخي الذي يتخذ شكل تمثلات ومعتقدات دوغمائية، ويكون ضروريًا للناس بفعل الحدود الواضحة لعقلهم. فالإنسان لا يعرف من أين يأتي الشر؛ ليستوطن القلب الإنساني،

(5) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني (لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص 55.

(6) المرجع نفسه، ص 56.

(7) بناني، ص 45.

(8) Myung Su Yang, «la représentation religieuse chez Kant et la philosophie Kérygmatique de la religion de Ricoeur,» *Études Ricoeuriennes*, vol. 3, no. 2 (2012), p. 52.

ولا من أين تأتي فكرة الإنسان المثالي، ولا من أين تأتي فكرة العالم الأخلاقي[9]. فكل هذه الأفكار تُوجد على نحوٍ قبلي ولا مشروط، بوصفها مسلماتٍ ترتبط بالأساس الذاتي لاستعمال الحرية. فالحدود التي رسمها كانط للدين والعقل معًا تعني إمكانية إنشاء دين عقلاني محض؛ أي دين يستنبط من العقل بوصفه مصدرًا للتشريع، وهو يريد إضافةً إلى ذلك تحديد ما يمكن أن يُعرف من الدين بواسطة العقل فحسب. وعندما يُعنى كانط بترسيم الحدود لكل من الدين والعقل، فهو لا يقصد من ذلك أن يفصل بينهما، أو أن ينفي أحدهما ويثبت الآخر، بل إنّه يفتح الدين على العقل كما يفتح العقل على الدين. ومن هذا المنظور، عمل كانط في كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** على تقديم تصور عقلاني خالص للدين على صورة التصور النظري الذي صاغه في كتابه **نقد العقل الخالص**.

2- التجاور بين الخير والشر

في بحثه حول الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية، أو التجاور بين مبدأ الشر ومبدأ الخير، ينطلق كانط من نقده لتصورين متعارضين، أحدهما تشاؤمي والآخر تفاؤلي: يتجلى الأول في الشكوى القديمة القائلة إنّ «العالم خبيث ولا يُطمأن له»[10]، ويتجلى الثاني في الموقف البطولي القائل إنّ العالم يجري، من دون انقطاع في وجهة معاكسة؛ نعني من السيّئ إلى الحسن. وتضمر تلك الشكوى السائدة بين رجال الدين أو المؤمنين عمومًا، على نحو ما بيّن كانط، القول إنّ العالم يسير من الحسن إلى السيّئ، بل من سيّئ إلى أسوأ. فالعالم بدأ بالخير أو كانت البداية عصرًا ذهبيًا وحياةً سعيدةً في الفردوس، ولكن كل ذلك الحلم الجميل تبدّد وسقط العالم في الشر، ما جعله مُقبلًا على الدمار. إنّ الشر يسود العالم منذ أن تخلى حافظ العالم «فيشو» على القيام بمهمّاته، تاركًا المجال مفتوحًا أمام «سيبا» مدمر العالم. وخلافًا لذلك، فإنّ التصور البطولي الذي تبناه الفلاسفة الأخلاقيون، من الفيلسوف والخطيب الروماني سينكا إلى جون جاك روسو، ينطلق من افتراض طيب متفائل، يجعل من الخير مبدأً طبيعيًا في الإنسان. فما دام الإنسان يُولد ـ عادةً ـ سليمًا في جسمه، فإنه لا يُوجد أيّ «سبب يمنع من أن نقبل به أيضًا من حيث النفس، بوصفه في طبيعته سليمًا وخيّرًا بالقدر نفسه»[11]. إنّ هذين التصورين يعبّران عن أطروحتين متناقضتين؛ تنسب الأطروحة الأولى إلى الإنسان الشر وتصور العالم على أنه يسير من الحسن إلى السيّئ. في حين تنسب إليه الثانية الخير وتصور العالم على أنه يسير في اتجاه تفاؤلي من السيّئ إلى الحسن.

يقدر كانط أنّ الخطأ كان حليفًا للتصورين السابقين، ويعارضهما معًا، ويعبّر عن ذلك في صيغة تساؤلية يغلب عليها الطابع الاستنكاري: ألا يمكن القول إنّ الإنسان في طبيعته لا هو بالخيّر ولا هو بالشرير؟ ألا يمكن عَدّه خيّرًا في شطر منه وشريرًا في شطره الآخر؟ فهل الإنسان أحادي الطبيعة؟ أم يتقاسمه الخير والشر؟ ومتى يكون الإنسان خيّرًا؟ ومتى يكون شريرًا؟

---

(9) Ibid., p. 53.

(10) كانط، ص 65.

(11) المرجع نفسه، ص 66.

إذا أردنا أن ننطلق من السؤالين الأخيرين، فإنّ ما يجعل الإنسان كائنًا شريرًا بحسب كانط، ليس هو اقترافه لأفعال قبيحة ومنافية للقانون، بل إنّ ما يجعله كذلك هو أنّ الأفعال التي يقترفها تقوم على مسلمات قبيحة[12]. فالأفعال القبيحة والشريرة تستند إلى مسلمات قبيحة، كما أنّ الأفعال الحسنة تستند إلى مسلمات حسنة. وإنّ أساس الخير أو الشر يقوم على القاعدة التي شرعتها الإرادة لنفسها في ممارسة حريتها. وبهذا المعنى، فإنّ الشر الجذري عند كانط يقوم على الحرية، ما يجعله لصيقًا بالإنسان[13].

القول إنّ الإنسان هو بالطبيعة خيّر، أو هو بالطبيعة شرير، لا يعدو أن يعني، بالنسبة إلى كانط، أنّ الإنسان ينطوي على أساس أوّل للقبول بمسلمات حسنة أو بمسلمات سيئة، بالنظر إلى أنّ ما ينبغي فهمه من عبارة «طبيعة الإنسان»، هو الأساس الذاتي لاستعمال حريته بعامة[14]، فلا تعني الطبيعة هنا الغريزة، ولا تدل على الحتمية، وإنما هي مجرد أساس ذاتي يتميز بكونه قبْليّ، وسابق للحواس ومستقل عن التجربة، ويرتبط بالمشيئة الحرة التي لا يمكن الحكم عليها بأنها خيّرة، أو شريرة إلا من خلال مسلماتها فحسب.

وممّا يجب تأكيده حتى يتضح التصور الكانطي، هو أنّ الأساس الذاتي لاستعمال الحرية ليس منزعًا طبيعيًا ولا ميلًا غريزيًا، وإنما هو مسلّمة خُلقية غير مكشوفة[15]؛ بمعنى أنّ هذا الأساس غير معروف ولا يمكن إدراكه. وحتى عندما يَعُدّ كانط أنّ هذا الأساس يُوجد في الإنسان بالفطرة، فإنه لا يتجاوز أن يكون متمثّلًا بوصفه حاضرًا في الإنسان في الوقت نفسه مع الولادة، من دون أن تكون الولادة هي السبب الأصلي في ذلك[16]. وإنّ هذه المسلّمة تتميز بطابع مزدوج، ذاتي وكوني. فهي ذاتية؛ لأنها تجد أساسها في الحرية، وهي كونية؛ لأنها تقدّم نفسها قاعدةً يكون سلوك الجميع تبعًا لها. ويمكن أن نفهم من ذلك أنّ هذه المسلمة (أو الأساس الذاتي للحرية) لا تنفصل عن القانون الأخلاقي الذي يشرعه العقل.

بحسب كانط، يقود التصوران السابقان معًا، شكوى الكُهان والقساوسة، ثمّ موقف بعض الفلاسفة الأخلاقيين، إلى خلاف نظري وعملي يتأسس على الفصل أو على القضية الشرطية المنفصلة التالية: «إنّ الإنسان هو بالطبع إمّا خيّر أخلاقيًا أو شرير أخلاقيًا»[17]. ولتجاوز هذا الخلاف الحادّ، يشير كانط إلى إمكانية وجود افتراض آخر يكون بحسبه الإنسان خيّرًا في بعض أجزائه، وشريرًا في بعضها الآخر. ويستند هذا الافتراض إلى الوصل بدلًا من الفصل، ويعتمد حدًّا أوسط بين الطرفين الأقصيين[18]. فالإنسان يحتوي في ذاته على مبدأ الخير متجاورًا مع مبدأ الشر.

(12) المرجع نفسه، ص 67.

(13) Claude Piche, «Le Mal radical chez Fichte et Kant et Schelling, *Symposium*,» vol. 111, no. 2 (1999), p. 211.

(14) كانط، ص 67.

(15) المرجع نفسه، ص 68.

(16) المرجع نفسه، ص 67.

(17) المرجع نفسه.

(18) المرجع نفسه، ص 69.

3- الطبيعة الإنسانية: استعداد ونزوع

يرتبط فعل الخير في الطبيعة الإنسانية، على غرار فعل الشر، بعدة استعدادات تمثل الأجزاء المُقومة لوجود الكائن واللازمة له. ويخص كانط بالذكر هنا الاستعدادات التي تتعلق مباشرةً بملكة الرغبة واستعمال المشيئة[19]. وحتى تتضح هذه الفكرة، نشير إلى أنّ كانط يرجع الاستعدادات التي تتقاسم الطبيعة الإنسانية إلى ثلاثة أنواع. **أولًا**: الاستعداد للحيوانية في الإنسان من حيث هو كائن حيّ، ويندرج تحت العنوان العامّ لحبّ الذات الفيزيائيّ والميكانيكيّ الذي تحكمه الغريزة. **ثانيًا**: الاستعداد للإنسانية في الإنسان بالنظر إليه، في الوقت ذاته، ككائن حيّ وكائن عاقل، ويخضع هذا الاستعداد للعقل العملي غير أنه يكون مشروطًا أو في خدمة دوافع أخرى. **ثالثًا**: الاستعداد للشخصية في الإنسان، بوصفه كائنًا عاقلًا، قادرًا في الوقت نفسه على تحمّل المسؤولية، ويتخذ هذا الاستعداد من العقل المشرع جذرًا له على نحو غير مشروط[20]، وتُفهم منه فكرة الإنسانية مُعتبرةً على نحو عقلي. ويمكن للإنسان أن يستعمل الاستعدادين الأولين على نحو مضاد للغاية منهما[21]، لكنه لا يستطيع أن يُبطل مفعولهما لأنهما أصليان في الطبيعة الإنسانية، بينما يرتبط الاستعداد الثالث بالقانون الأخلاقي أو الشعور الخلقي. وبهذا المعنى، فإنّ كانط يرى أنّ فكرة القانون الأخلاقي هي ما يتناسب مع استعداد الإنسان للشخصية، وهو ما يشكّل أساسًا ذاتيًا للفعل الأخلاقي، أو الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية.

وإلى جانب هذا الاستعداد الأصلي للخير، يوجد في الطبيعة الإنسانية نزوع إلى الشر، ويقصد كانط بالنزوع الأساس الذاتي لإمكانية ميلٍ ما، ويتميز بطابع عرضي، وهو يُفكّر فيه بوصفه مكتسبًا، تعرض له الإنسان ذاته من ذاته نفسها[22]. إنّ الشر لا يكون ممكنًا إلا بالنظر إليه كإمكانية لانحراف للمسلمات عن القانون الخلقي. فالإنسان بامتلاكه للحرية، وهي إحدى المسلمات والأساس الذاتي للاختيار والفعل، قادر على استعمال مشيئته المنبثقة من نزوعه الطبيعي في اتجاه قبول، أو عدم قبول القانون الأخلاقي. ويميز كانط بين ثلاث درجات من النزوع إلى الشر؛ يتخذ الأول شكل وهن وضعف للطبيعة الإنسانية في اتباع المسلمات بوجه عامّ، ومثال ذلك «أمّا عن الإرادة فأنا أريد، وأمّا عن الإنجاز فغير موجود»[23]. ويتجلى النزوع الثاني في عدم الصفاء الحاصل في القلب بفعل خلط الدوافع غير الأخلاقية بالدوافع الأخلاقية، وينشأ الخلط عندما تكون المسلّمة من جهة القانون خيرةً، وقويةً على نحوٍ كافٍ، ولكنها ليست بصافية من الناحية الأخلاقية، ومن مظاهر ذلك أنّ الإنسان قد تصدر عنه أفعالٌ شرعية موافقة للقانون، ولكنها غير مشروعة أخلاقيًا، وإنّ التعارض بين القانوني

---

(19) المرجع نفسه، ص 77.

(20) المرجع نفسه.

(21) من أمثلة ذلك أنّ الحب، كاستعداد للحيوانية في الإنسان، له ثلاثة أنحاء، هي: الحفاظ على الذات، والتوالد، والاجتماع مع أناس آخرين. فعلى الرغم من طبيعته الحيوانية، فإنّ الإنسان يرقى به من المستوى الغريزي إلى المستوى الأخلاقي عندما ينظمه تبعًا للقوانين التي يشرعها العقل، وعندما ينسلخ من الأخلاق والقوانين، فإنه ينتج رذائل بهيميةً. المرجع نفسه، ص 75.

(22) المرجع نفسه، ص 78.

(23) المرجع نفسه، ص 79.

والأخلاقي هو ما يفسر هذا الخلط. وأمّا النزوع الثالث، فهو يرتبط بتأخير الدوافع المنبثقة من النظام الأخلاقي، أو تعطيلها، لمصلحة الدوافع اللاأخلاقية.

ونشير هنا إلى أنّ كل نزوع إلى الشر، إمّا أن يكون فيزيائيًا أو خُلقيًا. ويعود النزوع الفيزيائي إلى مشيئة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي. وفي هذه الحالة، لا يُوجد نزوع إلى الشر الأخلاقي؛ لأنه يتأسس على بواعث حسية ويفتقر إلى الحرية. ويبدو أنّ وجود الحرية، أو غيابها، يمثّل عند كانط سندًا للحكم على الأفعال الإنسانية بالخير أو الشر. فالفعل الشرير هو ما يقترفه الإنسان بمشيئته ويتحمل مسؤوليته. وبناءً عليه، فإنّ النزوع الخلقي يُنسب إلى مشيئة الإنسان، من حيث هو كائن أخلاقي؛ أي ذات لعقل أخلاقي عملي. فالنزوع المرتبط بما هو فيزيائي هو فعلٌ حسّي مُعطًى في الزمان، وغير قابل للاستئصال؛ لأنه فطري. وأمّا النزوع الخُلقي، فهو فعلٌ عقلي؛ بمعنى أنّه قابل للمعرفة بواسطة العقل، من دون أي شرط متعلق بالزمان. وعندما ينزع الإنسان إلى الشر، فهو يمارس فعلًا مخالفًا للقانون الأخلاقي، وإنّ الفعل الخيّر هو الذي يقوم به الإنسان احترامًا للقانون الأخلاقي الذي يلزمنا بفعل الواجب في حدّ ذاته، من دون ارتباطه بنتائج خارجية. وحين يقوم الإنسان بالواجب من أجل مصلحة خارجية، فهو يقوم بعمل شرير. فالواجب ضمن الفلسفة الأخلاقية لكانط، هو فعل عملي أو يتضمن إكراهًا عمليًا، وهو يلهم الاحترام ويقصي التأثير المباشر للمَيل في الإرادة. فليس الواجب ما نرغب فيه الآن أو مستقبلًا، بل هو ما يجب فعله احترامًا للقانون الأخلاقي الذي يشرعه العقل.

والسؤال الذي ينبعث ويلوح في الأفق، هو: هل في الإمكان إثبات كونية النزوع إلى الشر بين الناس؟ يجيب كانط إنّ «النزوع إلى الشر مطروح هنا على طراز الإنسان، حتى الأفضل من نوعه، وهو ما ينبغي أن يحدث متى كان يجب إثبات كونية النزوع إلى الشر بين الناس أو أنه مرتبط بالطبيعة الإنسانية»[24].

4- جذرية الشر

إنّ قضيةً مثل قضية «الإنسان شرير»، لا تعني بحسب كانط إلا أنّ الإنسان واعٍ بالقانون الأخلاقي. وعلى الرغم من ذلك، ينحرف عن مسلماته مؤقتًا. ويفضي مثل هذا القول إلى أنّ الشر ضروري من الناحية الذاتية في كل واحد من الناس، حتى في أفضل إنسان. وكنتيجة لهذه القضية، يخلص كانط إلى إقرار يتضح من خلال القول: «سوف يمكننا أن نسمّي هذا النزوع نزوعا طبيعيًا للشر. وبما أنه ينبغي أن يكون على الدوام مذنبًا بذاته، فنحن نستطيع أن نسميه هو ذاته شرًا جذريًا، فطريًا، في الطبيعة الإنسانية»[25]. فهذا النزوع المنحرف عن مسلمات القانون الأخلاقي، متجذر في الإنسان ومتأصل في طبيعته. وإنّ أساس هذا الشر لا يمكن أن يوضع في ملكة الحسّ من الإنسان، والميول الطبيعية المؤقتة، ولا أن يوضع في فسادٍ ما للعقل الأخلاقي المُشرع للقوانين، بل هو نزوع جذري أو أنّ الشر شرٌّ جذري؛ لأنه نابع من حرية الإنسان التي تشكّل ماهيته وتميز وجوده.

وتقتضي جذرية الشر عند كانط أنّ الحرية هي أصل الشر، كما هي أصل الخير في الإنسان بمعناه الأنثروبولوجي الذي يشمل كل النوع البشري، ولا وجود للشر إلا بوجود الحرية. فالشر جذري في

(24) المرجع نفسه، ص 80.

(25) المرجع نفسه، ص 84.

الإنسان؛ لأنه يُفسد الأساس الذي تقوم عليه جميع المسلمات الخيرة، وهو في الوقت نفسه ـ من حيث هو نزوع طبيعي ـ لا يمكن تدميره بالقوى الإنسانية؛ إذ إنّ ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة مسلمات خيّرة[26]. فالإنسان من حيث هو كائنٌ فاعل حرّ، متصف بحرية الإرادة والقدرة على الاختيار، مطالبٌ باختبار حريته التي هي الأساس الذاتي لكل أفعاله؛ الخيّرة أو الشريرة. والفضائل، على غرار الرذائل، مصدرها إرادة الإنسان الحرة. وإن كان وجود الشر يتجاوز إرادة الإنسان ـ ربما كان مصدره الله أو الشيطان ـ فإنّ اقترافه أو ارتكابه متعلّق بالإنسان.

إنّ القول بالشر الجذري يستبطن نقدًا لبعض التصورات الفلسفية، من قبيل تلك التي تذهب إلى أنّ الطبيعة الإنسانية تتجه إلى الاكتمال في حالة التمدن[27]، أو تلك التي تأخذ طابعًا مهدويًّا[28] وتأمل حالةً من السلم الأبدية[29]. وتكشف الوقائع الإنسانية أنّ الرذائل تختفي وراء الفضائل، فخلف الصداقة يقيم الكره والحقد بين الأصدقاء. وخلف الدعوة للسلم، تكون الشعوب في حالة التهيؤ المستمر للحرب، كما تكشف تجربة التعارض الفعلي في الزمان بين المشيئة الإنسانية الحرة، والقانون الخلقي عن النزوع إلى الشر في الطبيعة الإنسانية.

يحمل الإنسان طبيعةً تتصارع فيها الأضداد، فهو منشطر بين الله والشيطان، وحتى تنتصر إرادته الطيبة والخيّرة على الإرادة السيئة والشريرة، وجب على الإنسان أن يواظب على القيام بالأعمال الصالحة، وأن يتبع القواعد الأخلاقية التي يشرعها العقل. وفي المقابل، عندما يتحرر من القانون الأخلاقي فإنه يقوم بتحويل ذاته إلى «كائن شيطاني». فهذا الصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر في الإنسان، كما عرضه كانط، يوجد في التصور المسيحي البروتستانتي، وهو صراع يتحكم في تاريخ الإنسانية منذ الخطيئة الأولى، ولا ينتهي إلا بنزول المسيح المخلص الذي سيتصارع مع الشيطان في نهاية الزمان. غير أنّ ما يميز كانط هو أنه يربط الشر بالحرية، لا بالخطيئة الأصلية. فالأصل في الإنسان هو البراءة، لا الخطيئة.

إنّ التعالق بين الشر والنزوع في الطبيعة الإنسانية من جهة، وبين الشر والحرية من جهة ثانية، يجعل الموقف الكانطي أمام مفارقة يصعب الحسم فيها. فهل الشر فطري متأصل في الطبيعة الإنسانية؟ أم مكتسب تبعًا للأفعال التي يقترفها الإنسان ويتحمل فيها المسؤولية؟ وبنوع من التركيب يصرح كانط قائلًا: «هكذا يمكننا أن نقول في الوقت نفسه إنّ الشر جذري فينا؛ لأنه جزء من الطبيعة البشرية، إلا أنّنا بوجهٍ ما نحن الذين جنيناه على أنفسنا؛ لأنه لا وجود لشرٍّ أخلاقي من دون حرية»[30]، وربما كان الجذري في الإنسان هو الحرية التي تمثل جوهرًا في الطبيعة الإنسانية، في حين أنّ الشر تابع لها وناتج منها، وهو ينشأ عن الانحراف الجذري في القلب الإنساني ويعبّر عن هشاشة الطبيعة الإنسانية.

(26) المرجع نفسه، ص 90.

(27) المرجع نفسه، ص 85.

(28) تشير المهدوية إلى مذهب ديني توحيدي، يعتقد أتباعه أنّ المسيح أو المهدي سوف يطرد الدجال، ويحكم العالم قبل قيام القيامة.

(29) كانط، ص 86.

(30) المرجع نفسه، ص 84.

يستند كانط في حجاجه المتعلّق بأنّ الشر جذري إلى قضيتين؛ تتعلق الأولى بالذنب الفطري[31]، وتتعلق الثانية بكونية الشر[32]. فعلى الرغم من وجود وقائع تجريبية كثيرة توحي بالنزوع الطبيعي إلى الشر، فإنّ ذلك لا يمنع من التساؤل إن كان مفهوم «الشر الطبيعي» متماسكًا.

ومن منظور تأويلي، يرى بول ريكور أنّ الشر مهما كان جذريًا، فإنه ليس أصليًا[33]، وهو بذلك يميز بين «الجذري» و«الأصلي». فالجذري في الإنسان هو نزوعه إلى الشر، ولكن الميل إلى الخير أصلي فيه. ويضاعف ريكور توضيحه للشر الجذري، استنادًا إلى التحليل النفسي؛ عادًّا إياه مجموعةً من الوجوه؛ إذ يستعيد كل وجهٍ الوجهَ السابق، بغية عدم الاعتراف به وتجاوزه، كما يقول فرويد عن العمل الفني[34]. ويضيف أنّ تعبير الشر الجذري الكانطي يدل على محدودية الإنسان، بمعنى ضعفه في فعل الخير وفي معرفة الحقيقة. وربما جاز القول، استنادًا إلى تأويل ريكور، إنّ ماهية الإنسان تكمن في محدوديته، وإنّ الشر الجذري مظهر من مظاهر هذه الماهية المركّبة التي لا يمكن اختزالها في بُعدٍ واحد. لهذا السبب، يطرح الشر الجذري إشكاليات متعددةً تمسّ كل جوانب الحياة الإنسانية، وتترتب عليه نتائج ترتبط بالاعتقاد والفعل، ويتخذ صورًا دينيةً وأخلاقيةً وسياسيةً، تخص الشخص في علاقته بذاته وفي علاقته بالغير. ونؤكد هنا أنّ الحرية تشكّل خيطًا ناظمًا لكل إشكاليات الشر الجذري وصوره ونتائجه؛ فهي كما أشار ريكور، في أحد فصول كتابه **صراع التأويلات**، الأمل لفهم معضلة الشر الجذري[35]. إنّ الشر اختيار إرادي وحر، أو يفعله الإنسان بكل حرية، ويتحمل مسؤولية اختياره.

حنّة أرندت وتفاهة الشر

1 – الأزمة كإطار للتفكير

تظهر فلسفة حنّة أرندت، كتعبير عن تجربة شخصية، وتاريخية كبرى. فهي تجربة مفكرةٍ من أصول يهودية وطالبة للفلسفة في ألمانيا في سنوات الثلاثينيات. عانت معاداة السامية ثمّ عانت النازية، وأُجبرت على الهجرة التي قادتها إلى فرنسا في الفترة 1933–1940، ثمّ بعد ذلك إلى أميركا خلال الفترة 1943–1975؛ أي حتى وفاتها[36]. وبحسب جوليا كريستيفا[37]، تتخذ حياة أرندت شكل سرد مسكون بهواجس القلق الفكري والوجودي المرتبط بسؤال الذات والهوية والحضور في العالم. فهي ذلك الكائن الإنساني الذي تعرّض لمحاولة التجريد من إنسانيته، وسلب هويته، وطمس معالم خصوصيته؛ لكونها مغايرةً جنسيًا (امرأة) وعرقيًا (ساميّة) ودينيًا (يهودية) للأيديولوجيا التي فرضها النظام النازي.

(31) Stephen R. Grimm, «Kant's argument for radical evil,» *European Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 2 (2002), p.161.

(32) Ibid., p. 163.

(33) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 710.

(34) بول ريكور، **في التفسير: محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 454.

(35) Paul Ricoeur, «la liberté selon l'espérance,» in: Ricoeur, *le conflit des interprétations*, pp. 393-415.

(36) Françoise Colin, *L'Homme est-il devenu superflu?* (Paris: Edition Odile Jacob, 1999), p. 9.

(37) Julia Kristeva, *Le génie féminin, la vie, la folie, les mots, Hannah Arendt*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1999), p. 27.

وشكّلت هذه الأزمة التجربة الشخصية والتاريخية، بالنسبة إلى أرندت، الإطار النظري العامّ لفلسفتها. فهي موضوع تجربة معيشة وموضوع تفكير في الآن نفسه، كما ساهمت في تحديد معالم منهج تفلسفها الذي يتحدد في صورة فينومينولوجيا أنثروبولوجية وسياسية، ويتخذ طبيعةً نقديةً. وتُعنى هذه الفينومينولوجيا بالإنسان في تعدده وتنوعه كموضوع لها، وليس الإنسان بمعناه «الكلّي»؛ ذلك الكائن الذي يسكن الأرض.

من السمات البارزة لفلسفة أرندت أنها فكر أزمة وتفكير في الأزمة[38]. فهي تنظر إلى الأزمة كواقع إقليمي وكضعف تاريخي في المؤسسات السياسية، والثقافية والأنظمة التعليمية، وتنعتها بالهيمنة الشاملة. فالأزمة هي العلامة الأساسية لشرطنا الإنساني؛ إذ تقع في قلب أنشطتنا وعلاقاتنا بأنفسنا والآخرين والعالم، ومن ثمّ، فهي ما يؤسس وجودنا في العالم وحياتنا المشتركة. ولئن كانت الأزمة تمسّ كل مجالات الأزمنة الحديثة، فإنّ أرندت تخمن أنّ أزمة العالم الحالي هي أزمة سياسية قبل كل شيء.

يتميز الفكر الفلسفي لأرندت بكونه فكرًا محايثًا للواقع الإنساني، وقائمًا فيه، وملتصقًا به، ومرتبطًا بتجاربه المعيشة. فهو لا ينطلق من العدم ولا يقوم على التخمين. فقد تفلسفت وفكرت في ما عاشته، وعايشته من أزمات كاندلاع الحربين العالميتين الأولى والثانية، وتصاعد موجات معاداة السامية، وبدء الاستعمار، وانتشار معتقلات الإبادة الجماعية. فكل هذه الوقائع والأحداث جعلت أرندت تنعطف من التفكير في الحب الذي كان موضوع رسالتها لنيل الدكتوراه، إلى التفكير في الشر؛ ذلك أنّ الشر صار قضيةً مركزيةً شغلت كل فكرها إلى حدّ أنها توقعت أنه سيصبح السؤال المركزي في الحياة الأوروبية ما بعد الحرب. وحتى إنْ مثّل مفهوم الشر الخيط الناظم الذي يمتد عبر دروب فكر أرندت، والأساس البارز لبنية فلسفتها، فإنه يمثل كذلك حقيقة أزمنة الحداثة التي يتعذر رفضها[39]، ولعل هذا ما كتبته في إحدى رسائلها التي أرسلتها إلى الفيلسوف كارل ياسبرز؛ إذ إنّها أشارت إلى أنّ الشر أصبح أكثر جذريةً ممّا كان عليه، وأنّ الفلسفة تتحمل جزءًا من المسؤولية بخصوص هذه القضية[40]. ومن منظور تأويلي، يمكن رصد مسؤولية الفلسفة بخصوص انتشار الشر من خلال أطروحتين؛ تشير الأولى إلى وجود خطابات فلسفية غذّت الذهنية الكُليانية، أو التوتاليتارية، ويمكن أن نشير هنا إلى الفيلسوف كارل شميت الذي ساند النظام النازي بعد وصوله إلى سدة الحكم في عام 1933. وتشير الأطروحة الثانية إلى صمت الفلسفة في وجه من يريد محو الفكر، أو إلى صمت الفيلسوف وتخليه عن دوره في مساءلة السائد ونقده، بل تعدى ذلك إلى التواطؤ معه في لحظة تاريخية، كما هي حال الفيلسوف مارتن هايدجر، ومن مظاهر مسؤولية الفلسفة، بالنسبة إلى أرندت، أنّ الفلسفة الغربية لم تقدّم مفهومًا واضحًا للسياسة، ولم تعالج الإنسان في فرديته وتفرده واستقلاليته، وإنما بالنظر إليه

(38) Céline Ehrwein Nihan, *Hannah Arendt: une pensée de la crise: la politique aux prises avec la morale et la religion* (Genève: éditions Labor et Fides, 2011), p. 18.

(39) Dario De Facendis, «Hannah Arendt et le mal,» in: *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain* (Canada: Presses de l'Université Laval, 2003), p. 53.

(40) Ehrwein Nihan, p. 16.

في انصهاره في الجماعة وذوبانه في الآخرين، وقد ساهمت مثل هذه الذهنية في خلق بنية معرفية وسياسية مهدت للنازية والستالينية، ولكل الأنظمة الشمولية. وحتى إنْ كانت أرندت لا تنتظر من الفلسفة تغيير العالم، فإنها كانت تعدّها مسؤولةً على تجسيد إرادة الفهم[41].

2- مفهوم الإنسان

يحتل السؤال «ما الإنسان؟» موقعًا مركزيًا في فكر حنّة أرندت؛ ذلك أنّ تفكيرها فيه لا ينفصل عمّا كان يميز عصرها الذي كان يئنّ تحت وطأة مصادر الشر الثلاثة: التوتاليتارية والاستعمار ومعاداة السامية. فتحت تأثير مفعولها اللاإنساني، وقع تحوّل عميق في وضع الإنسان الذي أصبح مجرد عضو في مجموعة تتجاوزه وتتعالى عنه، وتمارس عليه هيمنتها، ولا يملك القدرة على التخلص منها. وفي عالم تتحكم فيه التقنية، وتسوده السلطوية السياسية، وتهيمن فيه أنظمة شمولية، أصبح الإنسان كائنًا مستلبًا، ووجودًا عاريًا من الإرادة، وفاقدًا للحرية، وأصبح لا يحظى بأي حقوق، يرزح تحت وطأة استلاب حديث غير مسبوق. فالإنسان الحديث يحيا غربةً قاتلةً، إذ إنّه غريب عن ذاته وعالمه، ومتقوقع، ومنغلق عن وجوده الخاص، ومنسحب من فضاء الفعل، وربما نلمس هنا تقاسيم نظرة مأساوية للوضع البشري، وهي النظرة ذاتها التي توجد عند الجيل الأول من فلاسفة النظرية النقدية لـ «مدرسة فرانكفورت» الذين كانوا يتقاسمون مع أرندت الحقبة الزمنية نفسها والوضع نفسه؛ عرقيًا وسياسيًا. وفي ظل هذه الأوضاع التي تعاند كل ما هو إنساني، فإنّ انشغال أرندت بسؤال الإنسان والتفكير في وضعه كان بهدف الدفاع عنه، والدفاع عن حريته، ولعل هذا ما يتيح بناء المعنى الأصلي والأصيل لمفهوم الإنسان.

وبالنظر إلى القيمة التي يحتلها الإنسان في فكر أرندت، فقد خصصت له كتابًا بعنوان **الوضع البشري** الذي يمكن عدّه بيانًا فلسفيًا في نقد الحداثة وتعرية أزماتها. وإن كانت أرندت اهتمت في هذا الكتاب، في أغلبه، بمظاهر متنوعة للفاعلية الإنسانية، فإنّها تساءلت فيه كذلك عن الوسائل التي يمكن للمجتمع، بواسطتها، أن يحمي نفسه من فتنة الكليانية والدكتاتورية والاستبداد، وقصدها هو إرادة تحقيق الشروط الواقعية لإمكانية الوجود الإنساني، وبخاصة الشرط السياسي الذي يحمي الإنسان من الذوبان، ويضمن وجوده وفاعليته في الفضاء العمومي بوصفه عالمًا إنسانيًا مشتركًا ومجالًا للفعل والحرية، من دون إلغاءٍ للمجال الخاص الذي هو مجال الملكية. لم تقصد أرندت من كتابها **الوضع البشري** تحديد ماهية الإنسان أو البحث عن طبيعة له، بقدر ما كانت مُشغلةً بشروط وجوده، أو بما يشرط وجوده في هذا العالم، فالإنسان كائن اجتماعي وسياسي، أو الفعل السياسي أهمّ شرط لوجوده[42].

ويمكن أن نشير هنا، انطلاقًا من ملاحظة أوردها بول ريكور في مقدمة ترجمة كتاب حنّة أرندت **الوضع البشري**، إلى أنّ الخيط الناظم بين هذا الكتاب وكتابها العمدة **أسس التوتاليتارية** هو التماس

---

(41) Hannah Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais* (Paris: Payot, 2015), p. 281.

(42) حنّة أرندت، **الوضع البشري**، ترجمة هادية العراقي (بيروت/ الرباط: جداول/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015)، ص 22.

طريقة جذرية لمقاومة الجرائم التي تنتج من النظام التوتاليتاري[43]. ومن موقع فيلسوفة السياسة، ترى أرندت أنّ نقطة ارتكاز مقاومة النظام التوتاليتاري تقع في تأسيس أنثروبولوجيا سياسية جديدة، في إطارها يتحدد الإنسان كحيوان سياسي، يعيش في مجتمع سياسي منظم بالقوانين والمؤسسات. فإنسان الشرط الإنساني أو الوضع البشري، ليس كائنًا منعزلًا ولا وحيدًا، إنه يُوجد بمعية الآخرين ويشاركهم الوجود في العالم. كأنّ مفهوم الإنسان يتحقق بشرط العيش المشترك، وضمن المشترك الإنساني تعلو الحرية كقيمة وشرط يمنحان المعنى للإنسان وعالمه، وللسياسة والمجال العمومي.

وحتى يتسنى لحنّة أرندت أن تؤسس أنثروبولوجيا سياسيةً جديدةً، فإنّها ستعود إلى إحياء كثير من المفاهيم السياسية من التراث الفلسفي، لأرسطو ومكيافيلّي ومونتسكيو، إلى جانب استحضار التجربة التاريخية الرومانية التي عرفت إبّان تدهورها وسقوطها أزمةً تتشابه في كثير من معالمها مع الأزمة التي عاشتها المجتمعات الأوروبية الحديثة، وهدفت من هذه الأنثروبولوجيا السياسية إلى رفض كل استلاب يمسّ الإنسان، ومعارضة الأنظمة الاستبدادية والتوتاليتارية. وإنّ السمة البارزة التي تميّز هذه الأنظمة، والتي وجهت إليها أرندت سهام النقد، هي الرعب الشامل. وبلغة واضحة، ترى أرندت أنّ الرعب الشامل متأصل في الأنظمة الشمولية، وأنّه دخل بدخولها إلى العالم الإنساني؛ فهو يمثّل أحد الأوجه القبيحة لأزمة الحداثة السياسية، وقد أدى إلى نتائج مدمرة، وأحدث قطيعةً مع كل التقاليد التي تنظم حرفيًا «كل مقولاتنا السياسية ومعاييرنا للحكم الأخلاقي».[44] وقد يبدو أنّ الأنثروبولوجيا السياسية لأرندت تعبّر، نوعًا ما، عن نوستالجيا تعكس حنينًا إلى الماضي.

في هذه الأنثروبولوجيا السياسية الجديدة ستُعنى أرندت، بإعادة النظر في مفهوم الإنسان من خلال استحضارها لمفهوم جديد كان مهملًا بين الفلاسفة، يتجلى في الشرط السياسي من وجهة نظرها. فالإنسان لا يملك طبيعةً إنسانيةً قبْليةً، ولا يمكن تعريفه بماهية سابقة. وربما يعكس هذا المفهوم جانبًا من جوانب تأثرها بأنطولوجيا مارتن هيدجر، وهي بذلك تكون أقرب إلى الفلسفات الوجودية منها إلى الفلسفات الماهوية التي تحدد الإنسان من خلال ماهية قبلية وثابتة وكونية. وحتى لا تقع في تصور ميتافيزيقي للإنسان، ستركّز في مظاهر فاعليته (الشغل، والفعل، والحرفة)، أو حياته النشيطة؛ فهو كائن فاعل، والسياسة من بين المجالات التي تظهر فيها هذه الفاعلية وذاك النشاط. وتبعًا لمفهوم الشرط الإنساني، وتحت تأثير الفكر السياسي لأرسطو، فإنّ أرندت تعرّف الإنسان بأنّه حيوان سياسي Zôon politikon، يعيش في مجتمع سياسي، وإن لم يكن كذلك عُدّ أسمى من البشر «إلهًا»، أو عُدّ كائنًا سافلًا «حيوانًا». فالسياسة هي المجال الأبرز الذي يظهر أنّ الإنسان يحقق فيه وجوده، ويختبر فيه حريته. فالفعل السياسي هو ما يعبّر عن حرية الإنسان، وكأنّ السياسة هي مسكن الوجود الإنساني وفضاء انبثاق حريته، أو المجال الذي يتيح للإنسان الخروج من فتنة نسيان الوجود والانغماس في الحشود؛ كمجرد بهيمة من دون هوية أو وطن. إنّ السياسة بمعنى الحرية هي التي تفكك أزمة الحداثة وتكشف أعطابها وتشخّص أمراضها. وينبغي الإشارة إلى أنّ تعريف أرندت للإنسان

(43) Paul Ricoeur, *Préface à La condition de l'homme moderne* (Paris: Pocket Agora, 1994), p. 9.

(44) Hannah Arendt, «Compréhension et politique,» *Esprit* (juin 1980), p. 68.

بالحيوان السياسي، ربما هو أقرب إلى هوبز ومكيافيلّي منه إلى أرسطو؛ ذلك أنّ إنسان هوبز كائن قاتل وعنيف، ومنجذب إلى القوة والحرب «حرب الكل ضد الكل»، فهو كائن يسعى لصيانة وجوده البيولوجي، ويتصرف وفق رغباته، وإنسان مكيافيلّي يتخذ صورة الأمير الذي يجب عليه أن يتصرف كالحيوان، وأن يقلد الأسد والثعلب معًا.

إنّ تعريف الإنسان بالحيوان السياسي يعني كذلك أنّ السياسة قيمة مطلقة، وأنّ الإنسان موجود من أجل السياسة، وأنه ينظم وجوده بالقوانين بكيفية عادلة ما أمكن ذلك، كما أنّ السياسة عند أرندت، تعني الحرية، وتتعارض مع كل أشكال الهيمنة والعنف التي تعبّر عن الشر الذي سيحتل الفضاء العمومي ويُفرغه من إنسانيته. إنّ الشر يشكّل مظهرًا للأزمة التي مسّت النظام السياسي دولًا وأفرادًا.

تتحدد ماهية الإنسان عند أرندت من خلال قدرته على الفعل الحر، فهو كائن فاعل، والحرية شرط لإنجاز ذلك الفعل الذي يتخذ طابعًا سياسيًا؛ فالفعل السياسي هو ما يمنح الإنسان الفرادة والتميز. بيد أنّ حرية الإنسان ليست معطًى قبليًّا، أو فكرةً مجانيةً وعفويةً، بل هي فعل واعٍ وقصدي ومسؤول، وبكلمة واحدة: إنّها تحرّر. كما أنّها ليست علاقةً باطنيةً مع الذات، وإنّما هي علاقة بالآخر، وفعلٌ وممارسة يتمّان في المجال العمومي. وبما أنّ الإنسان، كما ترى أرندت، مخلوق وُهب موهبة العمل، فإنّ العمل والسياسية هما الوحيدان بين مجموع القدرات والإمكانات التي لا يمكن تصور وجودها من افتراض وجود الحرية[45]. وإذا تصورنا الحرية وسيلةً وغايةً للفعل السياسي، فإنّ الإنسان في سعيه لتملك الحرية، أو للتحرر، يواجه متاهات ودروبًا شائكةً من الشر والعنف تهدده في وجوده وكينونته، وتضع إنسانيته في دائرة الخطر.

3– التوتاليتارية أو الشر السياسي

عملت أرندت في كتابها **أسس التوتاليتارية** (الصادر سنة 1951)، على فهم أسباب تحوّل ألمانيا إلى نظام للهيمنة المطلقة. فالتوتاليتارية كتجسيد للشر المحض، حدثٌ غير مسبوق في التاريخ السياسي، تأتي بذورها من الحداثة، ومن عجزها عن تدبير مشكلة العيش المشترك. فالشر، قبل كل شيء، فعل عنيف وسلوك عدواني يتمّ في المجال السياسي، ويسعى لتدمير الغير وإخضاعه والتحكم فيه. وتتمظهر صوره القصوى بالنسبة إلى أرندت في معاداة السامية والتوتاليتارية والاستعمار. فقد عرضت في كتابها معالجةً نوعيةً، بخاصة للتوتاليتارية، ساهمت في كشف نقاط الاشتراك ما بين «النازية» و«الستالينية»، وكل الأنظمة الشمولية التي تجسد تجربة الخراب. فهذه التجربة، على حدّ تعبيرها، تُبرز أنّ الجحيم ليس هو الآخرين، وإنما هو غياب الروابط مع الآخرين، ومع الذات[46]. فقد أفسدت التوتاليتارية العلاقة بين السياسة والحرية، وذلك عند ادعائها أنها جميع مجالات الحياة لمتطلبات السياسة. وفي هذه الحالة، انتفى التطابق بينهما، وظهرت معادلة جديدة مفادها أنّه كلما

(45) حنّة أرندت، **بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي**، ترجمة عبد الرحمان بشناق، مراجعة زكريا إبراهيم (بيروت: جداول، 2014)، ص 204.

(46) Christian Delmas, *Hannah Arendt, une pensée trinitaire: une nouvelle approche de son ouvre* (Germany: Harmattan, 2006), p. 10.

زادت السياسة، نقصت الحرية. ومن هنا نفهم حرص أرندت على الانسجام بين السياسة والحرية، فهما لا تنسجمان إلا بقدر ما تضمنه الحرية من تحررٍ من السياسة، كما فرضتها ومارستها الأنظمة التوتاليتارية[47]. فالحرية السياسية هي إمكانية التحرر من السياسة، كتصور وممارسة تحوّل الإنسان إلى مجرد فردٍ داخل حشود من الأجساد، أو الجثث التي لا روح فيها.

ويُفهم من التوتاليتارية أنّها ذلك النظام السياسي الذي يجعل الأفراد خاضعين لسلطوية هيئات سياسية واجتماعية. بمعنى آخر، إنّه يتأسس على وجود نظام وحيد تنصهر فيه كل السلط: التشريعية والقضائية والتنفيذية؛ لتكوين سلطة قاهرة تمارس سيطرةً شاملةً على الأشخاص وأنشطتهم، وتتدخل في كل تفاصيل حياتهم، وبلغة جوليا كريستيفا، تحولهم إلى جثث حيّة[48]، ويصيرون غرباء عن ذواتهم ويفقدون الإيمان بأنفسهم.

لقد تفوقت التوتاليتارية على كل الأيديولوجيات التي كانت معاصرةً لها، وجعلت من نفسها سلطةً عليا ومقدسةً تصدر عنها كل الأحداث، وتتحكم في مجريات الوقائع، واستندت في ترسيخ سلطتها إلى عصمة القائد «الفوهرر» والحملات الدعائية، واستعملت التصفية الجسدية في حقّ المخالفين لسياساتها والمشككين في قدسية سلطتها، والرافضين لجبروتها. وبفعل آليات الحملة الدعائية، حولت النازية العداء للمخالفين والمشككين، إلى مبدأ ذاتيٍ وسندٍ بنيوي في تكوينها الأيديولوجي، ما شكّل مُسوّغًا لممارسة العنف من دون حدود؛ استجابةً لغريزة السيطرة. والعنف الممارس هنا لا يمكن تبريره بيولوجيًا، من خلال ربطه بميكانيزمات دفاعية لحفظ النوع، ولا تفسيره نفسيًا بردّه إلى الغضب، بل هو فعلٌ أداتي مقصود يترجم غريزة التوسع والهيمنة والتسلط التي هي من طبيعة الأنظمة التوتاليتارية، ومن البيّن أنّ أشكال التنظيم التوتاليتاري (الدولة والجمعيات السرية... إلخ) شكلت أدواتٍ لتفيد الأيديولوجيا العنيفة التي يرسمها القائد المعصوم، والدائرة الحميمية المحيطة به، تُروّجها الحملات الدعائية القائمة على التوهم النفسي للجماهير.

وتمثّل التوتاليتارية، بكل مكوناتها، الوجه القبيح والأبرز للشر المطلق في القرن العشرين، ومنعطفًا خطِرًا في التاريخ الإنساني؛ لهذا جعلت منها أرندت عنوانًا بارزًا للتعبير عن الأزمة الشاملة للحضارة الغربية، وعلامةً دالةً على ثغرة عميقة وخرقٍ في التاريخ عمومًا، وفي التاريخ السياسي خصوصًا؛ إذ أسّست قطيعةً جذريةً مع كل الأنظمة السياسية التي وُجدت من قبلُ؛ كالأنظمة المستبدة والديكتاتورية. وإنّ تحليل أرندت للتوتاليتارية قادها إلى اكتشاف التجسيد المتطرف وغير المعلن للمقولة الكانطية «الشر الجذري» التي تطرح تحديًا أمام الفكر، بمعنى أننا لا نملك ما يحيل على فهم هذه الظاهرة التي هي بمنزلة الواقع المرهق الذي يمتنع عن استجوابه واستنطاقه، ويكسر كل المعايير المعروفة لدينا. ومن مظاهر الشر الذي تكوّن في مشاتل التوتاليتارية، من خلال أنظمتها ومؤسساتها وأجهزتها السرية، عملها على «تحويل الشخصية البشرية إلى محض شيء، إلى أيّ شيء لا تقوى الحيوانات على أن تكونه»[49]. ومن خلال سيطرتها المطلقة، صنعت نوعًا بشريًا يشبه الأنواع الحيوانية التي يكون هدفها

(47) أرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص 208.

(48) Kristeva, *le génie féminin*, vol. 2, p. 229.

(49) حنّة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص 207.

الوحيد الحفاظ على نوعها. ففي معسكرات الاعتقال والمعتقلات السرية مورست فظائع وجرائم ضد الإنسانية تعكس دلالة الشر الجذري، بوصفه انتصارًا للنسق التدميري لكل قيمة إنسانية نبيلة. وحتى تظهر فظاعة الشر الجذري بكل صوره ومظاهره، شبهته أرندت باستخدام القنبلة الهيدروجينية ضد الجنس البشري برمّته(50).

يكشف البناء السردي للأحداث، والتوثيق التاريخي للوقائع في كتاب **أسس التوتاليتارية**، عن رؤية تأملية تُسند إلى نقدٍ متعدد الجوانب، سياسي وفلسفي وأخلاقي، يعرّي فظائع الأنظمة الشمولية والكليانية وجرائمها، ويؤكد أنّ أرندت، قاربت سؤال مشكلة الشر من منظور سياسي بعيدًا عن كل التفسيرات اللاهوتية والقيمية. فهذا السؤال، بالنسبة إليها، لا يرتبط بأيّ مَيل ميتافيزيقي، ولا يستند إلى أيّ مبادئ مطلقة تُحيل على ما هو مقدس أو ديني، بل هو إنسانيّ، ولا يمكن أن يُفهم إلا في علاقته بما هو إنسانيّ. وعبر اقترافه، فإنّ الناس يخرجون من إنسانيتهم، وهو كما وصفته: ثقب أسود، وهاوية جليدية، والمكان الأعمق في جهنم بلغة الشاعر الإيطالي دانتي، فهذا الثقب الأسود يلتهم كل شيء ولا يترك سوى رعب المطلق اللاإنساني(51)، ويؤسس مملكة الخراب أو «مملكة الأموات المغلقة»(52)، حيث إنّ البشر أموات في صورة أحياء، وأجساد، من دون روح، وهياكل عظمية منخورة.

4- حالة أيخمان

في سنة 1961 ستعيش أرندت، حدثًا مزعجًا ومثيرًا؛ عندما أُرسلت لتغطية محاكمة الموظف النازي كارل أدولف أيخمان. وانطلاقًا من هذا الحدث ستبدع مفهومًا جديدًا هو «تفاهة الشر»، استنادًا إلى المفهوم الكانطي «الشر الجذري» الذي كانت تستعمله من قبلُ، ومن ثمّ تضعنا أمام مفهومين حاولت من خلالهما التعرّف إلى طبيعة الشر، وهو ما يدعو إلى التساؤل: أتوجد قطيعة أم استمرارية بين هذين المفهومين؟ وكيف يكون الشر تافهًا وهي في الوقت نفسه تتحدث عن الشر الجذري(53)؟

وفي فصل بعنوان «من الشر الجذري إلى تفاهة الشر» ضمن كتاب أرندت والمسألة اليهودية، سيعمل ريتشارد برينشتاين على تتبع مسار تشكّل دلالة الشر؛ ليؤكد أنّ الشر الجذري وتفاهة الشر ليسَا إلا لحظتين لسيرورة واحدة يمكن تسميتها «ديالكتيك الشر»(54)، وأثناء هذه السيرورة يصل الشر إلى مرحلته المطلقة التي تتساوق مع المرحلة النهائية للتوتاليتارية، فيصير شرًا محضًا. فهو محض؛ لأنه لا تتمّ إحالته على دوافع إنسانية، ومن دون هذه التوتاليتارية لم يكن في الإمكان إطلاقًا التعرّف إلى الطبيعة الجوهرية للشر.

يمكن أن يُفهم من «حالة أيخمان» معنيان متداخلان. فمن جهة، يمكن النظر إليها كمشكلة أو كشيء شبيه بالأحجية. فكيف أمكن لإنسان لم يكن متعصبًا ومقتنعًا أيديولوجيًا، ولا معاديًا للسامية

(50) المرجع نفسه، ص 215.

(51) De Facendis, p. 54.

(52) أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ص 217.

(53) Ibid., p. 52.

(54) Ibid.

أن ينخرط في عملية «الحل النهائي»؛ بمعنى إبادة الملايين من الأشخاص؟ وكيف لإنسان لم يكن منحرفًا، ولم يكن له نزوعٌ إلى القتل، وكان عاجزًا عن اغتيال رئيسه في العمل ليحل مكانه، أن يقترف جرائم شنيعة؟ وكيف يمكن أن نفهم إنسانًا لا يستشعر الشر الذي ارتكبه؟ ومن جهة ثانية، تُعدّ هذه الحالة مثالًا متميزًا. فأيخمان هو النموذج الأكثر دلالةً على تفاهة الشر. وينبغي لهذا المفهوم ألّا يضللنا، فهو لا يقصد أن يجد لأيخمان ظروف التخفيف، أو التقليل، من الشر الذي ارتكبه، بل إنّه - على العكس من ذلك - يجسد في التاريخ، نوعًا جديدًا من الجريمة أو شرًا جديدًا متطرفًا، ولكن لا يمكن ربطه بأيّ دافع ولا بأيّ إرادة لفعل الشر من أجل الشر، ولا بأيّ تعصب[55]. إنّ الشر المرتكب من طرف أيخمان ليس جذريًا؛ لأنه ليست له جذور في داخله ولا يتضمن أيّ إرادة لفعل الشر من أجل الرغبة في الشر[56]. فالشر دائمًا متطرف وليس جذريًا أبدًا، في حين أنّ الخير دائمًا عميق وجذري.

وتحمل عبارة «تفاهة الشر» جانبًا آخر، هو التفاهة وليس الشر. فالوصف الأساسي لأيخمان، بحسب أرندت، سطحي بكل المقاييس. لهذا، لا يمكن تفسير مَيله إلى الشر إلا ككليشيهات أو لقطات كلّها حقيقية، ما يدل على غياب الفكر لديه، وربما تظهر عبارة «غياب الفكر» في الوهلة الأولى كأحجية. فأيخمان، على غرار كلّ الأشخاص، يعي وجوده، وهو كما أكدت أرندت لم يكن غبيًا ولا بليدًا. فقد كان يملك القدرة على التمييز بين العدل والظلم، وبين الخير والشر[57]، بيد أنّه لم يكن قادرًا على التفكير. فخلال أطوار المحاكمة، كان أيخمان، كما لاحظت أرندت، يتكلم بلغة نمطية وسطحية ذات طابع رسمي وإداري، فهي اللغة الوحيدة التي صار يعرفها، لأنه كان فعلًا عاجزًا عن أن يتفوّه بكلمة إلا كانت مبتذلةً[58]. وقد كان يتكلم كموظف بيروقراطي ينفّذ أوامر أسياده، من دون أن يملك الجرأة على التفكير. وتُمثّل عبارة «غياب الفكر» من جهة عُمق تحليل حنّة أرندت للشر، ومن جهة ثانية لحظةً لفهم طبيعة النازية وباقي الأنظمة التوتاليتارية. إنّ عجزه عن التعبير مرتبط جدًا بقصوره في التفكير، وبالخصوص انطلاقًا من وجهة نظر غيره[59].

وهكذا، فإنّ وضعية أيخمان تجعلنا أمام الكيفية التي يتحول من خلالها أناسٌ عاديون، ويمارسون الإبادة والتطرف والعنف كأوجه للشر. ويمكن أن نشير هنا إلى أنّ مفهوم «تفاهة الشر» يحمل دلالةً سياسيةً يمتد مفعولها إلى حدود نقد الحركة الصهيونية التي تعدّ حنّة أرندت مسؤولةً عن المعاناة التي عاشها يهود أوروبا، وإلى أنّ شخصية أيخمان هي التعبير الأكثر وضوحًا عن تفاهة الشر الذي جلبته الأنظمة التوتاليتارية للعالم الإنساني الذي تحوّل إلى عالم لاإنساني، أو مضاد - إنساني.

(55) Catherine Valleé, *Histoire et Justice, peut-on juger l'histoire?* (Lyon: Éditions de l'Emmanuel/ Le Collège Supérieur, 2002), p. 123.

(56) Ibid., p .129.

(57) Ibid., p. 133.

(58) حنّة أرندت، **أيخمان في القدس تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمة نادرة السنوسي، تقديم علي عبود المحمداوي (وهران: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2014)، ص 86.

(59) المرجع نفسه، ص 87.

تجسد شخصية أيخمان المعنى الحقيقي لتفاهة الشر، حيث يستقيل العقل، ويتعطل الضمير، وتغيب المسؤولية، وترتفع الأخلاق، ويعلَّق القانون، وتُرتكب أفظع الجرائم والمجازر التي أدّت إلى ضياع إنسانية الإنسان، وإلى تحويله إلى «لا شيء». وتُعدّ محاكمة أيخمان محاكمةً للشر ومصادره وأسبابه.

ومن أجل رسم صورة عامة، جاز القول إنّ الشر بالنسبة إلى حنّة أرندت هو فعل إنساني، لا يخرج عن العالم الإنساني، فهو يصدر عن الإنسان، ويقع على الإنسان. فليس فيه شيء من الشيطان، وليس له أيّ مظهر ميتافيزيقي، وهو لا يرتبط بأيّ مبدأ من المبادئ الخالدة للعقل الإلهي؛ فالشر كلّه إنساني. وإنّ الشر بكل تمظهراته، الجذري والتافه والمطلق، المعنوي والمادي، يتمثل بالنسبة إلى أرندت، واقعيًا وتاريخيًا وسياسيًا، في «الخطيئة الأصلية للصهيونية».

الشر المؤول عند بول ريكور

يتيح تفكير بول ريكور في مفهوم الشر، الولوج في دائرة من «صراع التأويلات»، كما يفرض علينا الانتقال «من النص إلى الفعل»، ويجعلنا أمام وجودنا الهشّ الموسوم بصفة «الإنسان الخطاء»، ذلك الكائن المُعرّف بحرية الإرادة، والمتلبس بالخطيئة، والواقع في الشر، والملتمس للغفران من خلال الاعتراف بالذنب. وضمن هذه الدائرة التأويلية التي تتزاحم فيها الرموز الأسطورية، والرموز العقلانية يفيض المعنى محطمًا قوقعة الفهم الواحد، أو التفسير النموذجي الذي تردّ إليه كل الدلالات أو تُفهم في إطاره. فبمجرد النظر إلى الشر كرمز، فإنّ بنيته الدلالية ستكون منطويةً على معنى مزدوج «حرفي ومجازي»، بل إنّ هذه البنية قد تستدعي معاني ودلالات متعددةً إلى حدّ التناقض والصراع. ونشير هنا، إلى أنّ هذا التعدد الدلالي ينتج من كيفية عمل اللغة التي تحاول أن تجعل من نفسها مسكن الوجود، وكأنّه لا يوجد شيء خارجها. فليس الشر مجرد قضية لغوية، بل هو قضية أنطولوجية تخص الإنسان والله والعالم، وحتى إن كانت اللغة تحاول التعبير عنه، وتقديم تأويلات بشأنه، والإمساك بمعناه المتعدد، أو بالأحرى بمعانيه المتعددة، فإنّه يتجاوزها وينفلت من كل تحديداتها. ومما لا شك فيه أنّ الشر يُشكّل خيطًا ناظمًا لفكر ريكور، وبخاصة تأملاته حول اللغة والرمز والاستعارة والسرد(60). وفي إطار هذه الرؤية العامة، تكمن المرآة الفلسفية التي تنعكس فيها رمزية الشر التي خصص لها ريكور كثيرًا من أعماله، والتي مارس فيها قراءةً فينومينولوجيةً هيرومينوطيقيةً من خلال حواره المتشعب المسالك مع الثيولوجيا والفلسفة معًا، من دون الوقوع في الخلط بين الخطابين الديني والفلسفي.

1- هيرمينوطيقا الشر

لن نجانب الصواب إذا وصفنا تفكير ريكور في الشر بكونه «هيرمينوطيقا الشر»، كنمط من التفكير الفلسفي لا يسعى لتفسير ما، ولكن يروم الوصف. فليس غرض هذه الهيرمينوطيقا أن تبحث عن أصل الشر بإرجاعه إلى أسبابه، أو النظر في وظيفته، بل قصدها النظر إليه كمعطًى في العالم، أو كظاهرة

---

(60) Abel Olivier, «Le vocabulaire de Paul Ricoeur,» *Ellipses* (2007), p. 51.

قائمة في الوجود الإنساني. إنّ الشر موضوعُ فهم، وليس تفسيرًا، وتبدو هيرمينوطيقا الشر، بالنسبة إلى ريكور، كأنّها لحظة ولادة خاصة في قلب التأويل العامّ للرمزية الدينية، بمعنى أنّ «رمزية الشر هي الوجه الآخر للرمزية الدينية»(61). وستعمل هذه الهيرمينوطيقا، من خلال التفكير النقدي، ومن خلال الفكر انطلاقًا من الرمز، على القيام بعدة مهمّات. وإنّ أوّلَ مهمّة تتوخي تحقيقها، وهي من طبيعة مباشرةً، إزالةُ طبقات الأسطرة التي تُغلّف مفهوم الشر، وتحجب رمزيته من التجلي والانكشاف. أمّا ثاني مهمّة تسعى هيرمينوطيقا الشر لبلوغها، وهي غير مباشرةً، فهي «إعادة الاعتبار» للمقدس، أو نقد الحداثة بوصفها نسيانًا للمقدس(62).

يبدو أنّ تحدي الشر، كما وصفه ريكور، يُعيد الهيرمينوطيقا إلى أصلها وطبيعتها الأولى؛ فهي قبل أن تكون هيرمينوطيقا فلسفيةً، أو تصير كذلك، كانت هيرمينوطيقا دينيةً، أو بدأت كذلك. فالنص الديني هو الحاضن الأول لها. وفي إطاره تشكّلت وتطورت. وعندما تعود إلى منطلق نشأتها وتشكّلها، فإنّها لا تروم تحقيق أغراض دعوية أو تبشيرية، وإنما غرضها المحوري من طبيعة تأويلية نقدية.

ونضيف أنّ الشر يحمل بعدًا أنطولوجيًا؛ لأنه يتيح، أو يحتم، إعادة التفكير في الوجود الذي أصبح «طي النسيان»، وكأنّ الشر يقع في صميم كل نظرية تعالج «نسيان الكائن»، وتدعي فهم «الكل الإنساني» وتأويله. فمن خلال رموز الشر «نقرأ فشل وجودنا»(63)، ومن خلالها نتموضع أمام نمط من الوعي الشقي، أو اللوغوس الكاذب للشر، ويرغمنا الشر على بناء موقف من الوجود كلّه، وعلى بناء إتيقا، ولكنها من صنف الإتيقا التي يجب عليها أن تنفلت من كل تصنيفٍ، وهي تشبه إتيقا نيتشه في ما وراء الخير وما وراء الشر، وتبحث عن «شر جذري خلف القواعد الذاتية السيئة»(64). كما سيصل صداها إلى العلوم الإنسانية، والتحليل النفسي، وعلم الجريمة، والقانون الجنائي، والمعالجات النفسية والاجتماعية لإشكالية العنف.

فعندما يوضع الشر موضع نظر وفكر وتأمل، فإنه يعني، بحسب بول ريكور، الاعتراف بوجوده وحضوره في العالم، كما يُفهم أنّ مكان ظهور الشر هو الإنسانية، أو أنّ الإنسان هو فاعله، وأنّ الشر ما كان لِيُوجد، ولكنه موجود، وأنّه دخل إلى العالم مع الإنسان. وتبعًا لهذا المعنى، ينبثق سؤال مركزي: ما معنى أن يكون الإنسان خطّاءً؟ وكيف تحقق دخول الشر مع الإنسان إلى العالم؟ ثمّ هل أنّ الإنسان هو الذي أدخل الشر إلى العالم؟ أم أنه صادفه في هذا العالم واستأنفه؟ إنّ هذا السؤال يحيل، ضمنيًا، على وجوب استحضار قضية مركزية في فلسفة بول ريكور تتعلق بما يصطلح عليه «رمزية الشر»؛ لأنّ مشكلة الشر هي ما يشكّل مدخلًا لهيرمينوطيقا الرموز التي أتاحت لريكور، التحاور مع كبار أقطاب الهيرمينوطيقا من أمثال غيرهارد فون راد، ورودلف بولتمان، وهانز غادمير، وفيلهليم دلتاي. وإنّ الشر

(61) بول ريكور، **صراع التأويلات دراسات هيرومينوطيقية**، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 372.

(62) المرجع نفسه، ص 351.

(63) المرجع نفسه، ص 388.

(64) المرجع نفسه، ص 403.

بالنسبة إلى ريكور، رمزٌ يفيض بالمعاني والدلالات، وكلّ محاولة إجابة عن الأسئلة المرتبطة به، أو فهم مشكلة حضوره في العالم، تفرض التماسّ بين حدود الميثولوجيا والثيولوجيا والفلسفة. بيد أنّ أُفق هذه الممارسة التأويلية لريكور، هو إزالة الأسطرة عن الشر، وتعقيل الإيمان أو الدين، وهو بذلك يسعى للانتقال من فلسفة الشر إلى فلسفة المفارقة، والانتقال من النظري إلى العملي، أو الانتقال من «أنا أفكر» إلى «أنا أريد». فرمزية الشر، إذن، تطرح إشكالية العلاقة بين مجموعة من الثنائيات: الإرادي واللاإرادي، المتناهي واللامتناهي، الإرادة الطيبة والإرادة الشريرة، الخطيئة والغفران، الذاكرة والنسيان.

وقبل استئناف القول للوقوف على الخطوط الكبرى لرمزية الشر المؤول عند بول ريكور، نشير إلى أنّه سيعمل على استعادة العديد من التصورات الفلسفية لكانط وتضمينها في فلسفته. وعلى غرار الفلسفة النقدية التي اهتمت بحدود العقل وشرائط إمكان المعرفة، ستهتمّ هيرمينوطيقا ريكور، بحدود المعرفة والقدرة الإنسانية. فكأنّ حدود العقل الإنساني تعطي أملًا بشأن إمكانية فهم أصول الشر، أو أنّ في كتاب **حدود العقل الخالص**، حيث صاغ كانط العديد من المسلمات، وجد ريكور سندًا معرفيًا وأخلاقيًا للجواب عن إشكالية الشر[65]، وعندما يستعيد ريكور التصور الفلسفي الكانطي لتحدي الشر، فإنّه يستعيد معه العديد من المفارقات التي نجد في مقدمتها المفارقة المترتبة على الربط بين الشر والحرية. فإذا كان الإنسان محدودًا ومتناهيًا، فكيف يكون مسؤولًا عن الشر؟ وبلغة كانطية، تضمر مفارقةً، فإنّ الإنسان هو في الآن نفسه «الضحية المذنبة والضحية البريئة». فعلى الرغم من أنّه يقترف الشر، فهو «يشعر بكونه ضحيةً مع أنّه مذنب»[66].

2- الشر والخطيئة الأصلية

تقع بداية تأويل الشر عند ريكور في ما اصطلح عليه «فكّ مفهوم» الخطيئة، وهي تمثّل المحور الذي يدور حوله التأويل الثيولوجي. وبحسب هذا التأويل، فإنّ الشر لا ينفصل عن الخطيئة الأصلية، وكأنّ الإنسان خطّاء بالطبع، أو أنّ الشر نزعة موروثة، وأنّ إرادة الإنسان أسيرة للخطيئة؛ ذلك أنّ الجنس البشري، منذ الإنسان الأول أبي كل البشر، محكومٌ عليه بالخطيئة.

وإنّ الفائدة الفلسفية من دراسة الشر الجذري، وفق ما يعتقد ريكور، تتمثل بـ «نقد الخطيئة الأصلية بما هي معرفة مغلوطة»[67]. وتمثّل الخطيئة في نظر ريكور «معرفة كاذبة ويجب تهميشها بوصفها معرفةً»، إنّها معرفة شبه قانونية لخطيئة المواليد الجدد، ومعرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة، كما أنّها «معرفة كاذبة تحجز مقولةً قانونيةً للديْن، ومقولةً بيولوجيةً للوراثة في مفهوم غير منطقي»[68]. فالخطيئة عقيدة أصلية في التصور اللاهوتي. وبفعل تأثيره، تتخذ طابعًا بيولوجيًا وقانونيًا يجعل كل أفراد الجنس

(65) Ouédraogo Paul, *la problématique du sujet personnel et la logique de réciprocité chez Paul Ricoeur, Étude analytico-critique et contribution théologie morale* (Madrid: Universidad sam Dàmaso, 2015), p. 69.

(66) بول ريكور، **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 223.

(67) ريكور، **صراع التأويلات**، ص 361.

(68) المرجع نفسه، ص 318.

البشري مرتهنين لهذه الخطيئة. ونسجل هنا أنّ فكّ مفهوم الخطيئة، أو عملية تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية، شكّلت بالنسبة إلى ريكور، مدخلًا لنقد اللغة الثيولوجية على مستوى الرموز الأسطورية، وعلى مستوى الرموز العقلانية. وقد تجلّى هذا المنحى التفكيكي والتأويلي لديه في نقده للتصور الغنوصي الذي مارس ضغطًا على الإيمان الكنسي.

تبعًا للتصور الغنوصي، فإنّ الشر يأتي للإنسان من الخارج أو «ينبثّ في الإنسان من الخارج»(69)، وقد وقعت النفس البشرية فيه. فالشر لا يتعلق بالحرية الإنسانية، ولا ينبثق منها. إنّه ينبثق من قوى خارج الإنسان، وتفرض خارجية الشر تبعًا للتصور الغنوصي عَدّه شيئًا وعالمًا وجوهرًا قائمًا بذاته أو «يكون قائمًا بذاته». ويقود هذا التصور إلى اعتقاد مفاده أنّ الشر يتجاوز حرية الإنسان ويبطل مفعولها. فالإنسان لا يختار اقتراف الشر، بل يجب عليه فعله وكأنّه قدره، وهو في تعارض تامٍّ مع ذلك. إنّ التصور الثيولوجي، يرى أنّ الشر لا يكون في ذاته، ولا يأتي من خارج الإنسان، بل ينبثق من الإنسان نفسه. فليس للشر وجود خارج الإنسان، وإنما هو فعلٌ صادر عنه. ولتجذير النقد المُوجّه إلى الغنوصية، استدعى ريكور القديس أغسطين، وهو يعدّه مَن «صاغ رؤية أخلاقية محضة للشر حيث يكون الإنسان مسؤولًا مسؤوليةً كاملةً»(70). وتقود هذه الرؤية إلى أنّ الشر نابع من حرية الإنسان، ومن إرادته السيئة. وينفي أغسطين أن يكون الشر جوهرًا قائمًا بذاته في العالم، فهو بالنسبة إليه حدثٌ عرضي، أو حدثٌ محض غير عقلاني، ويبقى الشر وفق التأويل الثيولوجي إنسانيًا على نحوٍ تامٍّ في أصله وقصده، ومضادًا للمعرفة الغنوصية.

وخلافًا للتصور الغنوصي، تبلورت رؤية أخلاقية للشر، من أهمّ رموزها أغسطين وكانط. ويحدد ريكور، الرؤية الأخلاقية للعالم بالنظر إليها «كجهد من أجل فهم دائم وحصري للحرية والشر أحدهما بالآخر»(71). وعندما تربط هذه الرؤية بين الشر والحرية، فإنّها تفترض أولًا، وقبل كل شيء، أنّ «الشر هو إنساني ـ جد إنساني»(72)، كما تفترض ثانيًا أنّ الإنسانيّ هو مكان ظهور الشر أو فضاء تمظهره، وتفترض ثالثًا أنّ الإنسان هو فاعل هذا الشر، وتفترض أخيرًا أنّ أصل الشر الجذري يكمن في الحرية ذاتها، أو هو اختراع من اختراعات الحرية. ويخلص بول ريكور، تبعًا لهذه الافتراضات، إلى صَوغ علاقة تبادلية بين الشر والحرية، تكون الحرية بموجبها أصل الشر، ويكون الاعتراف بالشر هو شرط الوعي بالحرية.

تمارس الرؤية الأخلاقية شرحًا متبادلًا بين الحرية والشر، فهي تشرح أحدهما بالآخر، وتهدف في الوقت ذاته، إلى التفكير ضد جوهرانية الشر أو الشر ـ الجوهر. فهي تنفي أن تكون للشر طبيعة، أو أن يكون الشر شيئًا من الأشياء. وحتى إنْ كان للشر طبيعة، فهي ليست من طبيعة الأشياء، بل هي من طبيعة أصلية في الإنسان؛ وهي طبيعة الحرية نفسها.

(69) المرجع نفسه، ص 321.

(70) المرجع نفسه، ص 323.

(71) ريكور، **فلسفة الإرادة**، ص 20.

(72) المرجع نفسه.

تنتهي الرؤية الأخلاقية إلى دعوى مركزية تُوجد عند كانط على نحوٍ صريح؛ كما تُوجد عند ريكور مبثوثةً بين تأويلاته، يُفهم الشر بموجبها كحدث يتحقق في كل مرة، من خلال ارتباطه بحرية الإرادة. فالشر الحالي حدثٌ يتكرر بوصفه تسلسلًا تاريخيًا، وتقليدًا للشر الأول. وتحت تأثير هذه الرؤية، يشير ريكور، إلى أنّ الشر انبثق في العالم بواسطة الإنسان. فالشر المنبثق بفعل الإنسان الإرادي والحر، لا ينفصل عن الشر المتألم به. وهذه العلاقة بين الشر المرتكب والشر المتألم به، تفيد أنّ الإنسان هو الفاعل والضحية، وتعني أنّ الفعل الإنساني هو موضوع للاتهام والتأنيب، وأنّ الخطيئة لا تنفكّ من الألم، وهو ما يستوجب الغفران والاعتراف.

بيد أنّ معرفة الشر كواقع يسبق في وجوده وجود الإنسان، تحتاج إلى وسائط وتأويلات؛ لأنّه يوجد فراغ ما بين إمكانية وجود الشر وبين واقعيته، أو هوة لا يمكن عبورها إلا من خلال مسالك ملتوية وغير مباشرة، تنطلق من تأويل الاعتراف الذي يقوم به الوعي الديني في اللغة الرمزية والأسطورية. فلغة الاعتراف لغة رمزية؛ إذ تتكلم على الخطيئة والذنب والغفران بمصطلحات مجازية ووسائط غير مباشرة، ويستدعي فهمها فكّ الرموز وتأويلها؛ لأنّ الرموز هي ما يبعث على التفكير.

3- الشر وسقوط الإنسان الأول

حتى يتمكن التفكير الفلسفي من الولوج في رمزية الشر وتحليل عناصرها، فإنّ ريكور جعل من عالم الأساطير مدخلًا للقيام بهذه المهمّة. وفي مركز ثقل هذا العالم، تقع أسطورة السقوط كإطار مرجعي؛ أي سقوط الإنسان الأول أبي كل البشر. إنّ الإنسان الخطاء كائن ساقط، وتحمل صفة «ساقط»، أو فعل «السقوط»، عدّة معانٍ، إذ يدلّ السقوط على معنى النزول؛ فهو ساقط من مكان أعلى كان يُوجد فيه من قبلُ إلى مكان أدنى، أو أقلّ شأنًا، يُقيم فيه الآن، كما يدل السقوط على معنى الرذيلة والإثم؛ فهو ساقط مقترف للشرور ومرتكب للمعاصي. وممّا يشدد عليه ريكور أنّ التفكير في الشر كشرّ لا يكون ممكنًا إلا انطلاقًا من السقوط، أو ممّا ينتج من هذا السقوط[73]. وتدل رمزية السقوط على أن اللاعصمة هي شرط الشر.

يدفع ريكور بهذا التأويل إلى أقصى مداه، عندما يربط أسطورة السقوط بأسطورة الخلق والبراءة؛ لأنّ الأسطورة الأولى لا تكون ممكنةً إلا في الأسطورة الثانية[74].

وانطلاقًا من التعالق بين هاتين الأسطورتين، يمكن التساؤل: أخُلق الإنسان شريرًا أم أنه يصير كذلك؟ وما الأصل في الإنسان؛ البراءة أم الخطأ؟ ربما تشير أسطورة الخلق والبراءة إلى أنّ الشر طارئ على الإنسان الذي هو في الأصل كائنٌ طيب، وتشير أسطورة السقوط إلى الانحراف عن البراءة إلى الشر. فداخل هذا العالم الأسطوري، يبدو أنّ الانحراف عن البراءة والوقوع في الخطيئة الأصلية يرتبطان بفعل الإغواء الذي ترمز إليه صورة المرأة «حواء»، وكأنّ الشر من خلال الإغواء يعمل على جذب الإنسان وفِتنته.

---

(73) المرجع نفسه، ص 214ـ215.

(74) المرجع نفسه، ص 216.

بالنظر إلى ما سبق ذكره، يمكن إعادة تأويل المقولة الكانطية «الشر الجذري»، وذلك من خلال تعريف الإنسان أنثروبولوجيًا ككائن ساقط وخطّاء ولامعصوم؛ لأنه وجود حرّ. فالحرية تعبّر عن السقوط، وتعني ضمنيًا اللاعصمة واللاتناسب والضعف والهشاشة، وهو ما يميز الوجود الإنساني. وتبعًا لهذا المعنى، فإنّ السقوط الناتج من الإغواء هو إمكانية الشر الأولى.

وفي تأويله لأسطورة الإنسان الأول، أسطورة السقوط، وقف بول ريكور عند العديد من الرموز، عاملًا على إزالة ما علق بها من صور أسطورية، صابغًا إيّاها بطابع عقلاني. فعلى سبيل المثال، وقف عند رمزية الأفعى التي تمثّل في قلب أسطورة آدم «الوجه الآخر للشر»[75]، كما تعني الأفعى أنّ الإنسان لا يبدأ الشر، بل يجده. فالأفعى هي ما يمثل «الموجود دائمًا هنا»، الخاص بالشر الذي يُعدّ بدايةً وفعلًا وتحديًا للحرية نفسها.

عندما عمل ريكور على العودة إلى الأسطورة للبحث عن العلاقة بين الشر والخطيئة الأصلية، فكأنه أراد ـ بلغة التحليل النفسي ـ أن يكشف عن وجود اللاوعي التاريخي للإنسان الذي يعاود الظهور في كل مرة عبر التجارب الإنسانية المتعددة، وخلف أقنعة متعددة؛ دينية وأخلاقية وسياسية. فالإنسان يستبطن الشر، ويمارسه، وهو يتمظهر في الأفعال والسلوك، مع اختلاف درجات هذا التمظهر وكيفياته.

4- الإنسان الخطاء فاعلًا للشر

في الجزء الأول من كتاب **فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء**، وفي إطار الحوار مع الموروث الديني من أجل تعقّله وتأويله، يتناول ريكور، مفهوم «اللاعصمة»، جاعلًا منه مدخلًا للنظر في العلاقة بين الشر والخطيئة الأصلية، ونقطة انطلاق لتأسيس أنثروبولوجيا فلسفية حول الإنسان الخطاء. ويمكن التعبير عن مفهوم اللاعصمة واستشكاله من خلال السؤالين: كيف يجد الإنسان نفسه عرضةً للخطأ؟ أينبع الشر من البراءة أم من البؤس؟

يعني تعريف الإنسان بالخطاء أنّ إمكانية اقتراف الشر المعنوي «منقوشة في تكوين الإنسان»[76]، ويقتضي هذا التعريف، بحسب ريكور، إيراد توضحين؛ يتعلق الأول بالتكوين البدئي الذي تكمن فيه إمكانية الخطأ، في حين يتعلق الثاني بإمكانية الخطأ نفسها، وهما معًا يتجهان إلى الجواب عن السؤال: لماذا يخطئ الإنسان؟ ولماذا يقترف الأخطاء؟ وحتى يقدّم بول ريكور إجابةً ممكنةً عن السؤال، يعود إلى التقليد الفلسفي، من خلال الإحالة على الفيلسوف ليبنتز الذي يُرجع الشر المعنوي إلى محدودية المخلوقات. بيد أنّ بول ريكور لا يفهم المحدودية بمعنى إمكانية الخطأ، بل يحددها بعدم تطابق الذات الإنسانية مع ذاتها. فليس المقصود هنا المحدودية الصورية، وإنما محدودية الإنسان.

وتحقيقًا لإيضاح المقصود بالمحدودية الإنسانية، ينطلق بول ريكور من فرضية عملٍ مفادها أنّ «الإنسان ضعيف بتكوينه، ويمكن أن يخطئ». وتتفرع من هذه الفرضية فرضية ثانيةً تنص على

(75) ريكور، **صراع التأويلات**، ص 348.

(76) المرجع نفسه، ص 199.

«عدم تطابق الإنسان مع نفسه، فهذا اللاتناسب بين الذات وذاتها هو نسبة اللاعصمة»، ويشير التركيب المنهجي بين هاتين الفرضيتين، إلى أنّ ريكور سيبحث عن اللاعصمة في اللاتناسب، ومن ثمّ يغدو من المشروع التساؤل، أين يُوجد هذا اللاتناسب؟ إنّه يكمن في الإنسان نفسه بوصفه كائنًا محدودًا لا يتطابق مع ذاته[77]. ويمكن التعبير عن هذا اللاتناسب بالمفارقة الديكارتية للإنسان المتناهي ـ اللامتناهي؛ وهي لا تعني، بحسب تأويل ريكور، التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بقدر ما تعني النظر إلى الإنسان كلّه. وفي هذا الكل يقع اللاتناسب واللاتطابق بين الذات وذاتها، أو اللاتناسب بين العقل والإحساس، أو بين العمل والشعور، أو العمل والمنظور.

فبموجب الأنثروبولوجيا الفلسفية المتمركزة حول اللاعصمة، يتحدد الإنسان ككائن خطّاء، وإنّ القول إنّ الإنسان خطّاء يعني أنّ المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه، هي الضعف الأصلي الذي يجعل الشر ممكنًا، ومع ذلك فإنّ الشر لا ينبثق من هذا الضعف. وهذه المفارقة الأخيرة تقع في قلب رمزية الشر[78]. فالضعف إنْ كان يجعل الشر ممكنًا، فهو ليس مصدرًا له. وبحسب ريكور، فإنّ الضعف يجعل الشر ممكنًا بعدة معانٍ، وأوّل هذه المعاني أنّ الضعف هو الذي يجعل الشر يدخل إلى الإنسان، ومن خلاله يدخل إلى العالم، ويدل على «المحدودية النوعية التي تجعل الشر ممكنًا»[79]. وبهذا المعنى، ليست اللاعصمة سوى إمكانية للشر، وثاني هذه المعاني يفيد أنّ اللاتناسب هو ما يجعل الشر ممكنًا، ويُقصد باللاتناسب قدرة الإنسان على الخطأ مع نكران ذلك، بمعنى أنّ الإنسان يخطئ ويرفض الاعتراف بأخطائه، وبحسب وصف ريكور «من الشر أن يكون الإنسان حافلًا بالأخطاء، ولكنّ الشر الأكبر أن يكون عنده كل هذه الأخطاء ولا يريد الاعتراف بها»[80]. فالضعف، بمعنى اللاعصمة أو اللاتناسب، يشكّل سمةً محددةً للتكوين الأنطولوجي للإنسان. فهو كائن ضعيف ومحدود، وإنّ الشر دخل معه إلى العالم.

يعالج ريكور الإشكاليات المرتبطة بالميتافيزيقا التقليدية التي تشكّلت حول رسائل التيوديسة، أو ما يصطلح عليها بـ «العدل الإلهي». والمفارقة الضمنية في هذه الرسائل هي العلاقة بين حضور الشر في العالم في مواجهة صفات الإله المطلق، وتصدر عن هذه المفارقة مفارقة ثانية تخص العلاقة بين الخطيئة الأصلية وحرية الإنسان، وفي الإمكان التعبير عن هاتين المفارقتين بواسطة السؤالين التاليين: كيف يمكن تبرير حضور الشر أمام الخير اللانهائي والقوة المطلقة للإله؟ وإذا كان الإنسان أسيرًا لخطيئة الشر، فكيف يمكن تبرير حريته؟ كحلٍّ لهاتين المفارقتين، تؤكد رسائل التيوديسة (رسالة ليبنتز مثلًا) أنّ الإله هو مطلق القدرة، والله هو الخير المطلق، ومع ذلك فإنّ الشر موجود.

في دراسته التي تحمل عنوان «الشر: تحدّ للفلسفة واللاهوت»، يستعرض ريكور عدّة مستويات من تحليل الخطاب الساعي لفهم تحدي الشر وتأويله: مستوى الأسطورة، ومستوى الحكمة، ومستوى

(77) Paul Ricoeur, «De la moral à l'éthique et aux éthiques,» in: *Un siècle de philosophie (1900-2000)*, (Paris: Gallimard, 2000), p. 113.

(78) ريكور، **فلسفة الإرادة**، ص 217.

(79) المرجع نفسه، ص 21.

(80) المرجع نفسه، ص 42.

الغنوصية، ومستوى التيوديسة، ومستوى الديالكتيك المحطم. وعبر هذه المستويات، يسعى ريكور للكشف عن محدودية التيوديسة في حلّ لغز الشر وفهْم واقعيته. وبالنسبة إليه، فإنّ كل رسائل التيوديسة تبقى غير قادرة على تفسيرٍ أو حلٍّ للتناقض القائم بين واقعية الشر وحضوره في العالم، والاعتقاد بالصفات المطلقة للإله، كما أنّ برهانها يتسم بالمحدودية والنسبية. وكبديل من هذه التيوديسات، يرى بول ريكور، فينومينولوجيًّا، أنّ تجربة الشر هي الكفيلة بفهم الشر كحضور في الواقع.

وعبر هذه المستويات المتعددة للخطاب، يكشف ريكور أنّ الشر يشكّل تحديًا للميثولوجيا والفلسفة معًا. فمهما عملت التفسيرات الميثولوجية والخطابات الفلسفية على عقلنته وإضفاء المعنى عليه، فإنّها تبقى غير مقنعة. فالشر ينفلت من المعنى، بل هو ما يقاوم المعنى، ويهدمه. إنّه سديم وعماء ضبابي، ولكنّه يغلّف الوجود الأنطولوجي للإنسان، ويفرض نفسه كموضوع للتفكير والتأويل من خلال الأسطورة والرمز، وانطلاقًا من الواقع. وهو بذلك لا يترك للإنسان خيارًا غير مواجهته ومصارعته.

خاتمة

عندما يواجه الإنسان تجربة الشر في العالم، تفكيرًا فيها أو مشاهدةً ومعاشيةً لها، فإنّ ذلك يفرض عليه النظر في ذاته والرجوع إلى كينونته وتأمّل وجوده، ووضع إنسانيته موضع سؤال؛ وبذلك تصبح كل إمكانية لبناء خطاب فلسفي من أجل الإمساك بمعنى الشر محاولةً للتفكير في هوية الإنسان والنظر في أفعاله ومفعوله في العالم. فكأنّ حضور الشر في العالم لا ينفصل عن حضور الإنسان. وإنّ الشر ليس قضيةً نظريةً مجردةً ومتعاليةً تحلّق في سماء الأفكار والمعقولات فحسب، بل إنّ حضوره الواقعي يجعل منه قضيةً عمليةً تمسّ الإنسان في وجوده ومصيره. وتكشف الخطابات الفلسفية حول الشر، منظورًا إليه من زاوية جذريته وتفاهته ورمزيته، تكاملها في بناء أطروحة عامة تفيد أنه فعلٌ إنساني، أو أنّه يرتبط باستعمال الإنسان لحريته في الفضاء العمومي كمجال مسكونٍ بصراع الإرادات. وعندما يرتبط الشر بالصراع، فإنّه يزداد جذريةً وتفاهةً وابتذالًا، وتتعقد رمزيته؛ لأنّه يزداد غموضًا والتباسًا. ويحصل ذلك في وقت يجد فيه خطابات سياسيةً ودينيةً تغذّيه، وتعمل على إضفاء الشرعية والمشروعية عليه، وتلبسه لبوسًا قانونيًا وأخلاقيًا. ونؤكد هنا أنّ الشر يبقى، من خلال تمظهراته، فاقدًا للمشروعية الأخلاقية والشرعية القانونية، ويكون مقترِفه، لأيّ سبب من الأسباب، مدانًا. وإنّ الإنسان مدعوٌّ اليوم، أكثر من أي وقت آخر، إلى مواجهة الشر، من خلال حُسن استعمال ذاته أو حُسن استعمال حريته؛ حتى يحافظ على إنسانيته.

إنّ الشر من صنف الأفعال الحرة التي تصدر عن الإنسان، بوصفه كائنًا ناقصًا خطّاءً ولامعصومًا. وتُشكّل إرادته الحرة منبع أفعاله الخيرة، كما تمثّل مصدر أفعاله الشريرة. فالإنسان يصنع وجوده ويبدع ماهيته من خلال ما يختاره ويفعله، ويحدد طبيعته وطبيعة أفعاله؛ ذلك أنّ وجوده ملكٌ له، وأفعاله مظهر عملي يجسد حضوره في هذا العالم. وإنّ الشر والخير وجهان للفعل الإنسان الحر والإرادي، وكل واحد منهما يُعرف بالآخر. ثمّ إنّ حديثنا عن الشر يستبطن دعوتنا إلى فعل الخير. فالإرهاب والتطرف والعنصرية والحروب والقتل كلّها شرور، أو طبقات من الشر، بعضها فوق بعض، وإنّ

الإنسانية قد ضجرت من ذلك، وهي تتوق إلى الخير من خلال نشر قيم التسامح والإيمان بالاختلاف والتعددية ونشر السلم والاعتراف بالمغاير دينيًا وثقافيًا وعرقيًا.

المراجع References

العربية

أرندت، حنّة. **أيخمان في القدس تقرير حول تفاهة الشر**. ترجمة نادرة السنوسي. تقديم علي عبود المحمداوي. وهران: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2014.

________. **بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي**. ترجمة عبد الرحمان بشناق. مراجعة زكريا إبراهيم. بيروت: جداول، 2014.

________. **الوضع البشري**. ترجمة هادية العرقي. بيروت/ الرباط: جداول/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.

________. **أسس التوتاليتارية**. ترجمة أنطوان أبو زيد. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2016.

إيمانويل، كانط. **الدين في حدود مجرد العقل**. ترجمة فتحي المسكيني. لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطية. تنسيق محمد المصباحي. سلسلة ندوات ومناظرات 128. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005.

ريكور، بول. **في التفسير: محاولة في فرويد**. ترجمة وجيه أسعد. دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003.

المسكيني، فتحي. «كانط ما بعد هايدجر الإنسان (ما هو؟) أم (من هو؟)». في: أحمد عبد الحليم عطية (محرر). **كانط وأنطولوجيا الحاضر**. بيروت: دار الفارابي، 2010.

________. **صراع التأويلات دراسات هيرومينوطيقية**. ترجمة منذر عياشي. مراجعة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.

________. **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**. ترجمة عدنان نجيب الدين. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

________. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

الأجنبية

Arendt, Hannah. «Compréhension et politique.» *Esprit* (juin 1980).

________. *La philosophie de l'existence et autres essais.*Paris: Payot, 2015.

Colin, Françoise. *L'Homme est-il devenu superflu?* Paris: Edition Odile Jacob, 1999.

De Facendis, Dario. «Hannah Arendt et le mal.» in: *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain.* Canada: Presses de l'Université Laval.

Delmas, Christian. *Hannah Arendt, une pensée trinitaire: une nouvelle approche de son ouvre.* Germany: Harmattan, 2006.

Ehrwein Nihan, Céline. *Hannah Arendt: une pensée de la crise: la politique aux prises avec la morale et la religion.* Genève: éditions Labor et Fides, 2011.

Grimm, Stephen R. «Kant's argument for radical evil.» *European Journal of Philosophy.* vol. 10, no. 2 (2002).

Kristeva, Julia. *Le génie féminin, la vie, la folie, les mots, Hannah Arendt.* vol. 1 Paris: Gallimard, 1999.

Olivier, Abel. «Le vocabulaire de Paul Ricoeur.» *Ellipses* (2007).

Paul, Ouédraogo. *la problématique du sujet personnel et la logique de réciprocité chez Paul Ricoeur, Étude analytico-critique et contribution théologie morale.* Madrid: universidad sam Dàmaso, 2015.

Piche, Claude. «Le Mal radical chez Fichte et Kant et Schelling.» *Symposium.* vol. 111, no. 2 (1999).

Ricoeur, Paul. «De la moral à l'éthique et aux éthiques.» in: *Un siècle de philosophie (1900-2000).* Paris: Gallimard, 2000.

________. *Préface à La condition de l'homme modern.* Paris: Pocket Agora, 1994.

________. *Le mal: défi à la philosophie et à la théologie.* Genève: Labor et Fides, 1986.

________. *Le conflit des interprétations*: *Essais d'herméneutique.* Paris: Seuil, 1969.

Su Yang, Myung. «la représentation religieuse chez Kant et la philosophie Kérygmatique de la religion de Ricoeur.» *Études Ricoeuriennes.* vol. 3, no. 2 (2012).

Valleé, Catherine. *Histoire et Justice, peut-on juger l'histoire?* Lyon: Éditions de l'Emmanuel/ Le Collège Supérieur, 2002.

Zahida Mohammed Taha**

زاهدة محمد طه*

المؤثرات الاستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند محمد إقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام

Orientalist Inluences and their Role in the Formation of Mohammed Iqbal's Philosophical Thought in his *Renewal of Religious Thinking in Islam*

ملخص: كان للمؤسسة الاستشراقية حضورٌ ملموسٌ في مجمل أفكار فيلسوف الهند وشاعرها الشهير محمد إقبال (1877 ـ 1938)؛ إذ تمكنت هذه المؤسسة من ترك بصمات واضحة في بعض نواحي تفكير إقبال، خاصة في ما يتعلق بموقفه من معالجة قضية التوجهات الفكرية في العالم الإسلامي المعاصر، وتنامي الاتجاهات الداعية للتحديث فيها.

ويمكن تلمس أثر المؤسسة الاستشراقية في فكر إقبال من خلال كتابه الشهير **تجديد التفكير الديني في الإسلام** (1928)، وعالج فيها جوانب تتعلق بقضايا تجديد الفكر الديني في الإسلام؛ فعمد في معرض معالجته تلك إلى عرض آراء العديد من المستشرقين ممن بحثوا في هذا الجانب، وحرص على دحض بعض النظريات الاستشراقية التي وجدها قائمة على أسس غير علمية.

الكلمات المفتاحية: التفكير، تجديد، إقبال، استشراقية، الإسلام

Abstract: The Orientalist establishement had a significant impact on the thinking of the renowned Indian philosopher and poet Muhammad Iqbal (1877-1938). It left a clear imprint on some aspects of Iqbal's thinking, especially when it comes to his stance on intellectual trends in the contemporary Islamic world, and the growing trends calling for the modernization of our world. One can clearly see the impact Orientalist thinking had on his work in his famous book *Renewal of Religious Thinking in Islam*, published in 1928, which addresses aspects related to renewal of religious thought in Islam. In dealing with these questions, Iqbal deliberately surveyed the views of many Orientalists discussing this aspect, and was keen to refute some of the Orientalist theories that he believed were groundless.

Keywords: Thought, Renewal, Mohammed Iqbal, Orientalism, Islam

* باحثة في التاريخ الاسلامي، دراسات استشراقية، جامعة دهوك، كلية التربية الأساسية، العراق.

** Researcher in Islamic History and Orientalist Studies, College of Basic Education, University of Duhok, Iraq,

مقدمة

لم تكن قيمة أفكار فيلسوف الهند وشاعرها الشهير محمد إقبال(1877 ـ 1938)، والتي تجلّت من خلال الرصيد المعرفي الهائل الذي تركه في كتبه قد تشكلت ضمن حدود الثقافة الإسلامية الهندية فحسب، بل ساهمت في تشكيل أفكاره مجموعة من المؤثرات الغربية، وحددت موقفه من تطور الفكر الديني في الإسلام. وفي مقدمة تلك المؤثرات المؤسسة الاستشراقية التي كان لها أثرٌ في مجمل أعماله، ولا سيما المتعلقة بالفلسفة وبحث مسار تطور التفكير الديني في الإسلام؛ فقد ساهمت المؤسسة الاستشراقية بإمداد إقبال ببعض الأسلحة الثقافية التي أعانته على تحليل تراث الإسلام وغربلته، بما يتوافق مع التوجهات الإسلامية الرامية إلى تجديد الأسس الفكرية والفلسفية فيها، والتي تجلت بأقوى صورها ضمن كتابه الشهير **تجديد التفكير الديني في الإسلام** *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، والذي حرص فيه على معالجة بعض القضايا التي كانت تتعلق بموضوع إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، في ظل ما كانت تشهده المنطقة الإسلامية من الحركات الداعية إلى التجديد آنذاك.

ولا يمكن القول إن إقبال كان منقادًا لمجمل أبحاث المؤسسة الاستشراقية؛ فالمعروف عنه حرصه على نقد الأطروحات الاستشراقية التي كان يجدها تجافي البحث الموضوعي في دراسة الفكر الإسلامي، ولا سيما أن اهتمامه كان منصبًّا على تحقيق شيء من التوازن الذي من شأنه أن يحافظ على المأثور من حضارة الإسلام، إلى جانب دعوته إلى ضرورة إعادة النظر في الفكر الإسلامي، في ضوء ما جرى في المعرفة الإنسانية من تطور.

قُسمت الدراسةُ إلى أربعة محاور رئيسة؛ تناول المحورُ الأول أثر المؤسسة الاستشراقية البريطانية ودورها في تعميق رؤية إقبال لمعالم البحث الفلسفي. في حين تناول المحور الثاني التوجهات الفلسفية عند إقبال. أمّا المحور الثالث فتناول موقفه من المؤثرات الاستشراقية التي تصدت لمعالجة قضية تجديد التفكير الديني في الإسلام، مثل دراسة مصادر التشريع الإسلامي، وأثر الفلسفة الغربية في الفكر الإسلامي، وموقف المؤسسة الاستشراقية من التصوف في الإسلام، فضلًا عن دورها في بحث قضية الحركات التجديدية في الإسلام، أمّا المحور الرابع والأخير فركز على موقف المؤسسة الاستشراقية البريطانية من بعض أطروحات إقبال في مجال الدعوة لتجديد الفكر الديني في الإسلام.

المؤسسة الاستشراقية البريطانية ودورها في تعميق رؤية إقبال لمعالم البحث الفلسفي

تعود علاقة محمد إقبال بالاستشراق الأوروبي عامة والبريطاني خاصة، إلى مراحل مبكرة من حياته؛ إذ نشأ إقبال في بيئة أدّت دورًا لا يستهان به في دعم عنايته بالفلسفة والاطلاع على الثقافة الغربية؛ الأمر الذي ساهم في صوغ الأسس الموضوعية للتوجهات الفلسفية في فكر إقبال لاحقًا.

فمن المعروف أن محمد إقبال الذي ولد في مدينة سيالكوت بمقاطعة البنجاب عام 1877 ينتمي إلى أسرة اهتمت بتنشئته نشأة علمية، ساهمت في توسيع مداركه لمعطيات الثقافة الغربية منذ نعومة

أظفاره[1]، وكان والده «عمر نور» حريصًا على التحاق إقبال بالمدرسة الإنكليزية في سيالكوت، وحين أتم دراسته الثانوية في هذه المدرسة، التحق بكليتها حيث تلقى أصول اللغتين الفارسية والعربية والدين على أستاذه مير حسن[2].

أدّت دراسة إقبال في مدرسة سيالكوت وكليتها لاحقًا دورها في صوغ أفكاره الفلسفية عن المعالم الحضارية للعالمين الشرقي والغربي[3]، وخاصة أن الهند كانت آنذاك تحت السيطرة البريطانية، وكانت تعد وقتها من أهم المستعمرات البريطانية في منطقة الشرق[4].

توثقت علاقة إقبال بالمؤسسة الاستشراقية البريطانية على التحديد في مرحلة انتقاله إلى لاهور عام 1895، ودراسته في كلية الحكومة Government College، ففي هذه المرحلة تحديدًا برزت شخصيته في هذا المجال، ولم يكن مرد بروز صيت إقبال في المجال الفلسفي إلى ما كان يمتاز به من علم وأدب وفكر عميقين فحسب؛ بل كذلك إلى دور بعض الشخصيات الاستشراقية في تنمية الأفكار الفلسفية.

ويعد المستشرق البريطاني الشهير السير توماس والكر آرنولد 1864 ـ 1930، أحد المستشرقين الذين أثارت أفكارُه اهتمامات إقبال بالدراسات الاستشراقية في مجال البحث الفلسفي[5].

كان آرنولد قد انتقل إلى الهند في عام 1888 للعمل في مجال تدريس مادة الفلسفة هناك، وبدءِ نشاطه الأكاديمي في الكلية المحمدية في عليكره Aligarh التي أسسها المصلح الهندي المعروف السيد أحمد خان (1818 ـ 1898) في عام 1875[6]. وقد تمكن آرنولد في مرحلة وجوده في الهند من الاحتكاك المباشر بالمعطيات الثقافية الشرقية، ورؤية التوجهات الفكرية التي عكستها الديانة الإسلامية، فأظهر تعاطفًا مع الهنود المسلمين، وأثر بدوره في من حوله من الشخصيات التي احتك بها، ولا سيما خلال سعيه للتقرب إلى الهنود المسلمين، حتى إنه ارتدى اللباس الهندي، ليكوّن بذلك مشاركة وجدانية اجتماعية في المناسبات والنشاطات الدينية الإسلامية، وكان نجاحه في التفاعل مع الثقافتين قد تجسد من خلال كنيته بين طلابه الذين اعتادوا على تسميته بـ «مولانا آرنولد»[7].

(1) أبو الحسن علي الحسني الندوي، **روائع إقبال** (دمشق: دار الفكر، 1960)، ص 15.

(2) مير حسن هو أحد المنتسبين إلى آل البيت، وكان أستاذ اللغة العربية في كلية سيالكوت وكان متضلعًا بالأدب الفارسي، وعلمًا من الأعلام الذين يعرفهم الصغير والكبير، مهيبًا مبجّلًا. انظر: عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.)، ص 28.

(3) نجيب الكيلاني، **إقبال الشاعر الثائر** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975)، ص 28.

(4) Catherine Watt, «Thomas Walker Arnold and the Re-evaluation of Islam,» *Modern Asian Studies*, no. 1, vol. 36 (2002), p. 9.

(5) للمزيد انظر: زاهدة محمد الشيخ طه المزوري، **النظرية السياسية الإسلامية في دراسات المستشرقين البريطانيين** (بيروت: دار البصائر، 2011)، ص 33ـ35.

(6) H. A. R. Gibb, «Sir Thomas Arnold,» *Dictionary of National Biography* (1921-1930), p. 25.

(7) Theodore Morison & H. A. R. Gibb, «Sir Thomas Arnold,» *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. XVII (1930), p. 398.

وفي عام 1897 انتدب آرنولد لتدريس مادة الفلسفة في كلية الجامعة في لاهور[8]، وكان لذلك الانتقال أثر عميق في حياة إقبال، وفتح أمامه أفقًا واسعًا، لا على صعيد الاحتكاك المباشر بمعطيات الفكر الاستشراقي في بحث موضوع معالم الفلسفتين الإسلامية والغربية فحسب[9]، ولكن في مجال تحديد السياق العام لتوجهه الأكاديمي في ما بعد أيضًا، وسيأتي ذكره. ارتبط إقبال بصداقة حميمة مع أستاذه آرنولد، والمعروف أن آرنولد كان يعد من أشدّ الشخصيات الاستشراقية في المؤسسة البريطانية ارتباطًا بالشخصيات الإسلامية المعروفة في الهند، مثل السيد أحمد خان، وشلبي النعماني (1857 ـ 1914)، وإقبال.

وكان آرنولد يعرب بصراحة عن إعجابه الشديد بذكاء إقبال وكان يقول عنه: «إن طالبًا مثل إقبال يحيل أستاذه إلى محقق، ويجعل المحقق أشدّ عكوفًا على البحث والتحقيق»[10].

ولا يخفى أن إقبال استفاد كثيرًا في تلك المرحلة من علاقته بآرنولد؛ إذ يشير نجيب الكيلاني في كتابه **إقبال الشاعر الثائر** إلى أن صحبة إقبال لأستاذه آرنولد عادت عليه بفوائد جمة، وكان إقبال حريصًا على الأخذ بـ «رأي أستاذه في كثير من المعضلات والأوضاع الفكرية، ونهل على يديه الشيء الكثير من الثقافة الغربية وفلسفتها، فضلًا عن الاستعداد الطبيعي لإقبال في أن يرتكز على قاعدة متينة، وأن يثبت الأرض تحت قدميه، فلا تهتز أو تميد به»[11].

وحين غادر آرنولد لاهور عائدًا إلى وطنه بريطانيا عام 1904، عمد إقبال إلى نظم قصيدة خاصة بأستاذه، يعرب فيها عن شدة تأثره به وحبه العميق له، وتحسره على فراقه، ووسم قصيدته تلك بعنوان «بكاء الفراق»، معبرًا فيها عن فضل آرنولد في توسيع معارفه وطموحاته قائلًا:

إن ذرة قلبي قد أخذت تبرق كالشمس ومرآتي المكسورة بدت تعكس الكون بمجمله
وشجرة طموحي ها هي باسقة يا أسفي من سيعرف بقائي من عدمه؟[12]

لم تكن مرحلة لاهور هي المحطة الوحيدة في تأثير المؤسسة الاستشراقية في مسارات الفكر الفلسفي لدى إقبال؛ إذ برحيل آرنولد عن الهند انتقل إقبال في العام التالي إلى بريطانيا؛ لإكمال دراسته في مجال البحث الفلسفي في جامعة كمبريدج، وساعده أستاذه الذي كان وقتها أستاذًا للّغة العربية في جامعة لندن للدراسة في هذه الجامعة البريطانية العريقة[13]. ويبدو أن اختيار إقبال بريطانيا محطةً أولى في رحلته إلى أوروبا له علاقة بوجود آرنولد فيها من جهة، فضلًا عن رغبته في تعرف معالم حضارة الدولة المستعمرة لبلاده من جهة أخرى.

(8) W. St. Claire Tisdall, «The London School of Oriental Studies,» *The Muslim World*, vol. 7 (1917), p. 397.

(9) A. Stein, «Thomas Walker Arnold,» *Proceedings of the British Academy*, vol. XVI (1930), p. 398.

(10) خليل الرحمن عبد الرحمن، «محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية»، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1405هـ، ص 48.

(11) الكيلاني، ص 30.

(12) Saeed A. Durrani, «Sir Thomas Arnold and Iqbal,» *Iqbal Review*, no. 1, vol. 32 (April 1992), p. 13.

(13) عبد الرحمن، ص 55.

وقد كان لآرنولد دورٌ لا يستهان به في مجال توثيق علاقة إقبال بالمؤسسة الاستشراقية، كما كان حريصًا على دفعه إلى استكمال كل مراحل دراساته الفلسفية في أوروبا(14)؛ فبعد أنْ تمكن إقبال من نيل درجة عالية في فلسفة الأخلاق(15)، نصحه آرنولد بضرورة السفر إلى ألمانيا لتتوج دراساته الفلسفية بنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ عام 1908، وكانت بعنوان **تطور الميتافيزيقا في فارس** *Development of Metaphysics in Persia*(16)، ويبدو أن إقبال كان يشعر بامتنانه لأستاذه الذي كان خير معين له على دراسة الفلسفة وتعرّف معالِم الحضارة الغربية، وأعرب عن امتنانه ذاك بإهدائه رسالته للدكتوراه، وأطلق عليه لقب «معلمي»(17).

ومن الجدير بالذكر أن مرحلة وجود إقبال في أوروبا تعد نقطة انقلاب حقيقية في حياته الأكاديمية؛ إذ أن هذه المرحلة لم تخدم إقبال في مجال دراساته الفلسفية ونيله الشهادات العليا فحسب؛ بل ساهمت أيضًا في توثيق علاقته بشخصيات أكاديمية أوروبية من مستشرقين وعلماء(18)، أمثال الأستاذ مكتاغرت Mctaggart الذي كان يحاضر في فلسفة هيغل وكانط؛ وكان يُعرف بـ «الفيلسوف الصوفي»، وكذلك بمستشرقين بريطانيين من أمثال رينولد نيكلسون (1868 ـ 1945)، وإدوارد بروان (1862 ـ 1929)، اللذين ارتبطا بإقبال بعلاقة وثيقة، حتى إن نيكلسون قام بترجمة منظومة إقبال الشهيرة «أسرار الذات» إلى الإنكليزية عام 1920(19).

إقبال وتوجهاته الفلسفية في دراسة الفكر الديني الإسلامي

تركت المؤثرات التي خلفتها المؤسسة الاستشراقية في فكر محمد إقبال الفلسفي بصمات واضحة وانقلابات بيّنة في بعض نواحي تفكيره، وتجلّى ذلك تجليًا واضحًا بعد عودته إلى وطنه الهند عام 1908(20).

وعلى الرغم من أن إقبال استقال من كلية الحكومة، فإنه لم يقطع كامل صلته بالجامعة؛ إذ بقي يعمل في مجالسها ولجانها، وأخذ ـ في الوقت نفسه ـ يسعى لتوثيق صلاته بالكلية الإسلامية في لاهور، وبالجامعة الملِّيّة في دلهي. وللمكانة والشهرة التي حظي بها إقبال في الهند، دعته الجامعات الهندية لإلقاء محاضراتٍ عن الفلسفة(21).

انطلق إقبال في محاضراته التي كان يلقيها في الجامعات الهندية من رغبته في وضع أسس جديدةٍ لتدريس مادة الفلسفة، من شأنها أنْ تؤسس نظامًا جديدًا يُعنى بإعادة بناء الفكر الديني

(14) حازم محمد أحمد محفوظ، **إقبال والأزهر** (القاهرة: دار البيان، 1999)، ص 22.

(15) سيد عبد الماجد الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج 1 (بيروت: دار ابن كثير، 2007)، ص 20.

(16) محفوظ، ص 22.

(17) Durrani, p. 15.

(18) Lini S. May, *Iqbal: His Life &Times* (Lahore: Ashraf, 1974), p. 80.

(19) عبد الرحمن، ص 56.

(20) *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal*, vol. 4, no. 2 (2011), p. 1.

(21) عزام، ج 1، ص 42ـ43.

في الإسلام على أسس حديثة، يكون للمعالم الفلسفية فيها أرضية تساهم في تجديد الفكر الإسلامي نفسه[22].

وبالنظر إلى شهرة محمد إقبال في الهند آنذاك، وسعة مداركه الفلسفية التي علق عليها أبو الأعلى المودودي بكون صاحبها «الرجل الوحيد في عصره الذي لا يدانيه أحد في تعمقه في فلسفة الغرب ومعرفته بحضارته»[23]، اهتمت الجمعية الإسلامية الهندية بجمع بعض المحاضرات التي ألقاها في الجامعات الهندية ونشرتها في كتاب تحت عنوان **تجديد التفكير الديني في الإسلام** (1928)، والذي عُدَّ - كما يشير المستشرق البريطاني السير هاملتون ألكسندر روسكين جب (1895-1971) - من أشهر إنتاجات إقبال الفلسفية على الإطلاق[24].

على أنّ في الكتاب - على الرغم من رصانة مباحثه وسعة الاستدلالات فيه - تشتتًا لم يكن ليلائم بسهولة المنحى الفكري للمسلمين آنذاك. وهو إصرار على إثبات حضور الفكر الإسلامي في الموضوعات الفلسفية التي حاول إقبال طرحها. وبمعنى آخر، كان الكتابُ نوعًا من التحدي للرؤى الغربية التي لا ترى في الإسلام نظامًا له القدرة على تناول الفكر الفلسفي، والقدرة على التجدد ومواكبة العصر، وقد أكّد إقبال في هذا الكتاب أن سبب تخلف المسلمين العلمي والنفسي هو الأحوال التي يعيشها المسلمون، لا طبيعة الإسلام ذاته.

تركزت جهود إقبال في مجال تجديد الفكر الديني في الإسلام على أسسٍ تحقق الحد الأقصى من التوازن، بما يضمن الحفاظ على المأثور من حضارة الإسلام، إلى جانبٍ صوغ أفكار جديدة تدعو إلى ضرورة إعادة النظر في الفكر الإسلامي، في ضوء ما جرى في المعرفة الإنسانية من تطور[25]، مترصدًا في هذا الكتاب «المعرفة المكتسبة عن طريق التجربة الحسية، والمعرفة المكتسبة عن طريق ما يسميه التجربة الدينية (الصوفية)»[26].

ولا يخفى أن إقبال عُنيَ في معرض معالجته لجوانب تطور الفكر الديني في الإسلام بإحداث عمليات مقارنة نوعية بالفكر الأوروبي؛ فنراه يقول في الصفحات الأولى من كتابه: «كان التفكير الإسلامي خلال السنوات الخمسمئة الأخيرة من الناحية العملية راكدًا، وقد جاء وقتٌ كان الفكر الأوروبي يتلقى إلهاماته من العالم الإسلامي، ولكن الظاهرة الأشدّ بروزًا في التاريخ الحديث، هي السرعة الهائلة التي يتحرك بها العالم الإسلامي ثقافيًا تجاه الغرب، وليس في هذا التوجه خطأ ما؛ لأن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست أكثر من تطوير لبعض أهم جوانب الثقافة الإسلامية [...] كانت أوروبا خلال قرون من غيبوبتنا الفكرية منكبة على بحث المشكلات الكبرى التي كانت موضع عناية فائقة من

(22) *Islam and Muslim Societies*, p. 2.

(23) سيد بن حسين العفاني، **أعلام وأقزام في الميزان**، ج 2 (السعودية: دار ماجد عيري للنشر والتوزيع، 2004)، ص 318.

(24) هاملتن جب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة هاشم الحسيني (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 89.

(25) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف عدس (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011)، ص 8.

(26) العفاني، ج 2، ص 321.

جانب فلاسفة الإسلام وعلمائه، ومنذ أن اكتملت مدارس الفكر الإسلامي خلال القرون الوسطى، حدث تقدم هائل في مجال الفكر الإنساني والتجربة الإنسانية»[27].

وهنا، لا ننفي رؤية إقبال هذه، لكننا لا ننساق وراءها جملةً؛ لأن فيها مبالغة، أو على الأقل تحتاج إلى إثباتات فيلولوجية. صحيح أن فلسفة ابن رشد على الخصوص كان لها أثر في الثورة المنهجية العلمية الأوروبية ـ ولا سيما عبر إحياء الفلسفة اليونانية التي انطمست معالمها في أوروبا آنذاك ـ إلا أن الفلسفة الغربية بِنتُ ثقافتها وأصولها. وأغلب ما تأثر به الغرب في الفكر الإسلامي يصنف في مجال المنهج، وهو مجال خطير، أهم من مجال الفلسفة نفسها، وهو الذي ساهم في إحداث انقلاب علمي بالغ الأثر في تاريخ أوروبا.

إقبال والمؤثرات الاستشراقية في معالجة تجديد التفكير الديني في الإسلام

يمكن ترصد بعض المؤثرات الاستشراقية في فكر محمد إقبال ضمن كتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام** من خلال بعض المحاور التي تطرق إليها وأهمها:

1 – إقبال والمؤسسة الاستشراقية في دائرة مصادر التشريع الإسلامي

حاول إقبال في بحثه عن مصادر التشريع الإسلامي تقديم تفسيرات وتبريرات ذات منحى فلسفي، من مثل قانون العليّة والغائية والقصد، والتطور والتدرج، وهي تفسيرات من شأنها أن تساهمَ ـ من وجهة نظره ـ في عملية تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للتفكير الديني في الإسلام، منطلِقًا من فكرة قدرة الشريعة الإسلامية على تحقيق التناغم مع فكرة التطور والاستجابة للفكر الإنساني في المجتمع المعاصر[28]، مع تأكيد إقبال أن مصادر التشريع الإسلامي ـ ولا سيما القرآن الكريم ـ تدعو إلى التجديد من منطلق أنه: «لا يمكن أن يكون خصمًا معاديًا لفكرة التطور»[29].

ولما كانت دراسة مصادر التشريع الإسلامي قد احتلت مساحات واسعة من عناية المؤسسة الاستشراقية، فقد كان من البديهي أن يولي إقبال ـ وهو يخوض في معالجة هذا الموضوع ـ جانبًا من عنايته بعرض بعض الآراء والدراسات الاستشراقية التي اهتمت بهذا الجانب، أو استحضارها.

ولا يأخذ إقبال في ذلك العرض موقفًا موحّدًا من طروحات المؤسسة الاستشراقية؛ فهو تارة يستعين بالنصوص الاستشراقية التي يجدها تدعم توجهاته الفكرية، وتارة أخرى يندفع في نقد الأفكار والتصورات المقدمة من لدن بعض المستشرقين؛ والتي لا يجدها تتوافق مع طبيعة أصول التشريع الإسلامي وقضية تناغمها مع تطور الفكر الإنساني في المجتمع المعاصر.

(27) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 23ـ24.

(28) *Islam and Muslim Societies*, p. 2.

(29) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 278.

ففي الوقت الذي كان إقبال يوجه عناية الباحثين بالمبادئ التي تضمنها القرآن الكريم، وبقدرتها على التناغم مع مفهوم التجديد، يستعين باستحضار رأي المستشرق النمساوي ألفرد فون كريمر (1828 ـ 1889)، والمعروف بأنه كان شديد العناية بالدراسات القرآنية، وامتازت أغلب دراساته بطابع المنهج الموضوعي في هذا الصدد[30]. ومن هنا يشيد إقبال بمنهج هذا المستشرق، ناقدًا المشرّعين المسلمين في العصر الحديث، ممن لم يولوا العديد من القضايا التشريعية عناية كافية، مثل نظام «المواريث» الذي تحدث عنه القرآن الكريم؛ إذ رأى إقبال أن إعادة النظر في هذا الفرع التشريعي في القرآن الكريم ـ على وفق التقلبات الاقتصادية التي يشهدها العالم الحديث وما تعانيه من كفاح مرير بين الطبقات الاجتماعية ـ ستكشف عن نواح إحيائية جديدة، تحملنا على الثقة بما «يمكننا أن نطبقها بإيمان متجدد في حكمة هذه المبادئ»[31].

كما تبدو المؤثرات الاستشراقية واضحة أيضًا عند إقبال في دراساته للمصدر التشريعي الثاني بعد القران، أي الحديث الشريف.

وأول ما يبدأ حديثه بالتمييز بين الأحاديث التي تتضمن أحكامًا تشريعية، والأحاديث التي ليس لها طابع تشريعي، ويظهر إعجابه الشديد بقدرة المنهج الاستشراقي على صوغ قوانين النقد التاريخي، بوصفها إحدى الأدوات التي تساهم في تحقيق البعد الموضوعي لدراسة أصول التشريع الإسلامي، وفي هذا الصدد يشير إلى المستشرق المجري أغناس غولدتزيهر (1850 ـ 1921) ودوره في نقد الأحاديث في ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي[32].

ولا يخفى أن إقبال عارض الكثير من آراء غولدتزيهر، لكنه في الوقت نفسه لم يولِ الانحرافات المنهجية التي اعتمدها عناية كافية، والتي داخلها شطط كبير وتعسف، ساهم مساهمة بالغة في النيل من سمعة الاستشراق البريطاني بعامة[33].

ولئن كان إقبال قد أشاد بدور غولدتزيهر هنا، فلا يعني ذلك أن غولدتزيهر كان سبّاقًا في طرح قضية نقد الأحاديث على طاولة البحث والتحري، والمعروف أن علماء المسلمين في العصور الأولى اعتمدوا هذا السياق النقدي والتحقيقي للحديث، وكان علم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، وتتبع مساقات الروايات مِن الأمور الأساسية في صوغ التشريع الإسلامي المتصل بالحديث الشريف، بل الأكثر من هذا تجاوزُ بعض المحققين قضية التحقق التاريخي، فتتبعوا روح النص ومعناه، ومنطقية الموروث الروائي في بعض الكتب والأسانيد، لكن هذه النزعة خبتْ في عصور التخلف، وحدث ارتكاسٌ كبير وجمود.

(30) للمزيد، انظر:

H. U. Weitbrecht Stanton, *The Teaching of the Qur'an* (New York: The Macmillan Company, 1919), p. 136.

(31) إقبال، **تجديد التفكير**، ص285.

(32) المرجع نفسه.

(33) للمزيد انظر:

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies,* vol. II (London: George Allen & Unwin LTD, 1971), p.54

لكن تبقى مسألة الصحة المنهجية وسلامة القصدية في النقد والتحقيق هي المعوّل عليه في قبول الآراء أو رفضها، وإن المقارنة المفتوحة بين المحققين الأوائل وتحقيقات قسم من المستشرقين وانتقاداتهم لا تؤخذ على علاتها. والمستخلص من روح كتابات إقبال في هذا المجال؛ إباحته التحقق والنقد، وهو يعدّه ميزة علمية، لكنه لا يبيح الشطط والتعسف في المنهج والقصدية. وهو إذ يأخذ بملاحظة مستشرق ما فإنه يلازمه ويتتبع أفكاره، ويرفض ما يتقاطع منها مع الحقيقة، وبذلك يكون العالم المتحري الذي ينزل الأفكار منازلها بأمانة، وبمعزل عن قائلها، وهدفه في هذا الحقيقة العلمية فحسب.

ويبدو نقد إقبال لأطروحات المستشرقين واضحًا في سجالاته مع فون كريمر بخصوص أصول التشريع الإسلامي وطبيعته. ومع أن كريمر ـ من حيث المبدأ ـ قد أشاد بقيمة التشريع الإسلامي بقوله إنه «بعد الرومان لا تستطيع أمّة غير العرب أن تصوغ نظامها التشريعي بهذه الدقّة المتناهية»[34]، فإن إقبال كان يستمر في تعليقاته ونقوده لنتائج المستشرقين المتشعبة، وآرائهم في هذا الموضوع.

ويؤكد إقبال أن اجتهاد فقهاء المسلمين في المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي كان عاملًا حيًّا في انبعاث الفكر السياسي الإسلامي حين «استمد فقهاؤنا الأوائل من هذه الأسس القرآنية ما بنوا به عددًا من النظم التشريعية. ودارس التاريخ الإسلامي يعرف جيدًا أن قريبًا من نصف انتصارات الإسلام كقوة اجتماعية وسياسية كانت ترجع إلى الدقة التشريعية لهؤلاء الفقهاء»[35].

كما حاول إقبال أن يلفت عناية المستشرقين إلى نبذ التعميم في إصدار الأحكام؛ فالركود الذي يعانيه العالم الإسلامي يعود إلى توقف الاجتهاد، لا إلى طبيعة التشريع الإسلامي ومصادره الغنية؛ ما أثّر في تراجع الفكر الإسلامي في العصر الحديث[36].

كان إقبال شديدَ التأكيد أن الإسلام أقرَّ هذا المبدأ التشريعي؛ للتوفيق بين الثابت والمتغير باستمرار، وأن إغلاق باب الاجتهاد من لدن الفقهاء كان بهدف درء المخاطر التي كانت تواجه المجتمع الإسلامي من جرّاء الانفتاح، بهدف «المحافظة على عنصرَيِ الثبات والإلزام في التشريع، والتقييد بالمذهب، مخافة طغيان النزعة العقلية التي ظهرت عند المتكلمين، وأخذت تهدد كثيرًا من القيم الأخلاقية والدينية. وجاء التصوف والصوفية فكان ما كان من التمرد على تخريجات الفقهاء، والتفرقة بين الشريعة والطريقة، وتجاوز الرسوم والشكليات، فقوى ذلك من حركة التمرد على الشريعة وعدم المبالاة بالظاهر [...] فخشي الفقهاء على مصير الإسلام، وركزوا جهودهم على التقييد بالمذاهب الرسمية من أجل ضمان استمرار مجتمع إسلامي منتظم. وقد أصابوا وأخطأوا في ذلك. أما صوابُهم فيرجع إلى ضرورة وجود عناصر ثابتة في حياة المجتمع، وأن كل نظام عليه أن يقاوم قوى الانحلال. أما خطؤهم فيرجع إلى كونهم ألحّوا في الثبات إلى حد التبعية والتقليد»[37].

(34) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 281.

(35) المرجع نفسه، ص 280.

(36) *Islam and Muslim Societies*, p. 4.

(37) عبد الرحمن، ص 190.

وفي رأي إقبال، لا يمكن المبادئَ التشريعيةَ في الإسلام بلوغُ مراحل متقدمة من الدقة والعناية، ما لم يكن الفقهاء على استعداد لتجديد النظر في هذه المصادر، بما يواكب التغيرات التي يشهدها الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وبخاصّةٍ أن «الأحوال قد تغيرت، وعالم الإسلام يواجه ويتأثر بقوى جديدة، أطلقها التطور المدهش في الفكر الإنساني في كل مناحيه [...] وما ينادي به الجيل الحالي من أحرار الفكر الإسلامي من إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية في ضوء تجربتهم الخاصة، وفي الظروف المتغيرة للحياة الحديثة، هذا في نظري أمر له ما يبرره»[38].

ويستشهد إقبال على قدرة المؤسسة الفقهية على بلوغ مراحل متقدمة من التجديد داخل إطار الشريعة الإسلامية، برأي المستشرق الهولندي كرستيان سنوك هرغرونيه (1857-1936)، والذي كان يشيد بقدرة المؤسسة الفقهية على تجاوز حالة التزمت والخلاف حين يقتضي الأمر ذلك»[39]. ويرى إقبال أن الآراء التي عبر عنها علماء أوروبا ومستشرقوها تبيِّن كيف أنه «مع عودة الحياة الجديدة للمسلمين، فإن الروح التحررية الكامنة في الإسلام سوف تنشط على الرغم من تزمت الفقهاء»[40].

وقد حاول بعض الباحثين والمفكرين المسلمين انتقاد آراء إقبال في بحثه عن مصادر التشريع الإسلامي، واستحضاره لبعض الطروحات الاستشراقية في هذا الصدد؛ ليخرجوا بنتيجة مفادها أن آراءه تعكس انسياق أفكاره وراء المؤسسة الاستشراقية التي كانت تعمل - من وجهة نظرهم - على إحالة عوامل فشل المجتمعات الإسلامية، في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، على عاتق الفقه الإسلامي[41]. لكن إقبال أكّد كثيرًا أن آراء المستشرقين يخالطها شطط وتجاوز بالغان، لكنه مع ذلك يأخذ منهم ضرورة إعادة النظر في النقد والتحقيق وفتح باب الاجتهاد.

أما انتقاد قسم من المسلمين لآراء إقبال وأفكاره في هذا المجال لكونها - في وجهة نظرهم - مبنية في العديد من جوانبها على طروحات الباحثين المستشرقين، يبدو أن فيه بخسًا لفكر إقبال نفسه؛ لأنه وإن كان قد عاش عدة سنوات في محيط الحضارة الغربية، ودرس الفكر الغربي من منابعه الرئيسة، واستفاد من المنهج الفلسفي الغربي، فإن ذلك لا يعني أنه حاول أن يزرع بأفكاره جذور الفكر الغربي داخل محيط الحضارة الإسلامية، وهو إن استعان ببعض النصوص والأقوال الاستشراقية، فذلك مرتبط برغبته في دعم أفكاره التي يطرحها، والتي لم يجدها تعارض روح الفقه الإسلامي، بل بالعكس؛ كانت تدعمها من خلال طرح أقوال تعكس نظرة الباحثين الغربيين ضمن مؤسسة الاستشراق وهي نظرة الآخر (الغرب) للأنا (المسلمون). كما أن إقبال لم يأخذ بالقوالب الغربية الجاهزة؛ بل عُنِيَ بنقد

(38) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 281.

(39) المرجع نفسه، ص 194. وللمزيد حول هرغرونيه وموقفه من الإسلام، انظر:

C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, J. H. Monahan (trans.), (Leiden and Boston: Brill, 2007), pp.172-173

(40) إقبال، **تجديد التفكير**، ص275.

(41) انظر: محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1961)، ص 468؛ عبد الرحمن، ص 47؛ العفاني، ص 325.

الطروحات الغربية، ولا سيما الاستشراقية التي لم تكن تتبع أي مسار موضوعي في دراسة مصادر التشريع الإسلامي، كما بيّنّا.

2- إقبال والمؤسسة الاستشراقية في بحث أثر الفلسفة الغربية في الفكر الإسلامي

وجه إقبال في بحثه عن أثر الفلسفة الغربية في الفكر الإسلامي عنايته إلى نقد الطروحات الاستشراقية القائمة على إنكار روح الأصالة والإبداع في الفكر الإسلامي، وقدرته على خلق ثقافة إسلامية خالصة، ولا سيما ما يتعلق بقضية تأثر الفلسفة الإسلامية بمعطيات الفلسفة اليونانية القديمة، وبالأخص ما يتعلق بفلسفة أرسطو في العالم والجوهر وعلاقته بالدرس الديني في الإسلام.

ويخص إقبال في نقده المستشرق الأميركي دانكان بلاك ماكدونالد (1863-1943)، وكيف أنه حذا حذو بعض المستشرقين والمفكرين وفلاسفة الغرب في إنكار أصالة الفكر الإسلامي، حين صرح بأن النظرية الإسلامية القائمة على أساس الجوهر الفرد كانت قد تأثرت في نشأتها بالمؤثرات البوذية التي فعلت فعلها في صوغ الفكر الإسلامي[42].

وهناك بعد شاسع في فكرة الجوهر بين الإسلام والبوذية القائمة أصلًا على الثنائية وغياب فكرة التوحيد في معتقدها العام. أما أن يكون أرسطو قد تحدث عن الجوهر فمن الطبيعي أن يتحدث فيه وهو في مخاض تطوير نظرية أستاذه أفلاطون من الطور المثالي المحض؛ فحاول تنمية فكرته عبر الربط بين العقل والحدس، للخلاص إلى فكرة الواحدية التي حام حولها أفلاطون، لكنه عجز عن معالجتها؛ بسبب ما قيد به نفسه من نموذج المثال. لكن أين التشابه والتطابق بين فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي وما ذهب إليه أرسطو، إلا من حيث المعنى العام وتشابه المصطلح. أما رأي ماكدونالد فهو ليس رأيه وحده بالضرورة، فهناك آخرون سواه، وهي نزعة تحاول التقليل من الشأن الإسلامي، ولها مثيلات لا حصر لها في الكثير مما كتبه المستشرقون[43].

وقد رد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (1883-1962) هذه المزاعم، وتبعه فيها المستشرق هاملتون جب الذي صرّح بـ «أن الرأي الذي يدعي أن التطورات الأشد ثراء في الثقافة الإسلامية، أو في الأدب العربي والتي تعزى إلى الإيرانيين، لهو رد فعل آري على الأفكار السامية، وقد بنى العرب التعليم الإسلامي بصورة تامة على خطة أصيلة بتأثير غير مباشر من مراكز الثقافة القديمة، وإن أشد الصفات إثارة في العقلية الإسلامية في قرنيها الثالث والرابع رغبتها في إيجاد التفسيرات لكل شيء [...] وكان هذا سبب تهذيب العلوم الإغريقية؛ الطب التجريبي والفيزياء والموسيقى والرياضيات»[44].

(42) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 193.

(43) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر:

D. B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam* (New York: AMS Press, 1969), p. 22.

(44) هاملتون جب، **المدخل في الأدب العربي**، ترجمة كاظم سعد الدين (بغداد: وزارة التربية والتعليم، 1969)، ص 49.

وجّه إقبال نقدًا شديدًا إلى المسار الاستشراقي المتحامل الذي مثله ماكدونالد أيضًا؛ إذ أكد أن مثل هذه الدراسات التي تناولت نظرية الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية يعوزها طابع البحث الأكاديمي السليم الذي يتمخض عنه نتائج علمية صحيحة، واتهم إقبال ماكدونالد بأنه «لم يحاول اكتشاف القوى السيكولوجية التي حددت نمو المذهب الذري في علم الكلام في الإسلام. وهو يعترف بأنه ليس في الفكر الإغريقي شيء يشبه المذهب الذري (الجوهر الفرد) عند المسلمين، ولكن ـ كعادته في إنكار أي أصالة فكرية لدى المفكرين الإسلاميين ـ تلمس تشابهًا سطحيًا بين النظرية الإسلامية وبين آراء بعض الفرق البوذية، فسارع إلى استنتاج أن أصل النظرية يرجع إلى تأثيرات بوذية على الفكر الإسلامي»[45].

وقضية التشابه هذه إحدى آفات قسم من المستشرقين، في مجال العقائد أو الفيلولوجيا التي تخص تاريخ القرآن وحتى الأدب العربي. وكأن اختلاف العرق والهوية يلزم منه الاختلاف الكلي في الأفكار والتصورات.

ويؤكد إقبال أن التفاعل الثقافي بين الأمم على اختلافها لا يمكنه إلغاء الهوية القومية أو الدينية، وبخاصة إذا كانت تلك الثقافة إسلامية المنبع؛ لأن الإسلام وإن كان قد نهل من الثقافات الأخرى أفكارًا، فإنه بقي محافظًا على روحه السامية، مضفيًا عليها طابعه الخاص.

ويدعم إقبال قوله ذلك بطرح المستشرق الألماني الشهير ماكس هورتن (1874 ـ 1945)، حين وجد أن هذا المستشرق المختص بفقه اللغات السامية بجامعة بون بألمانيا قد تمكن من تعرية تلك الادعاءات، حين أكد أن «تاريخ الإسلام يمكن وصفه بحق بأنه تفاعل تدريجي، وتوافق وتغلغل متبادل بين قوتيين متمايزتين، وأعني بهما عنصر الثقافة والمعرفة الآرية من ناحية، وديانة من الديانات السامية من ناحية أخرى، وقد وفق المسلم دائمًا نظرته الدينية مع عناصر الثقافة التي أخذها وتمثلها من الشعوب المحيطة به [...] إن روح الإسلام رحبة فسيحة؛ بحيث إنها عمليًا لا تعرف الحدود، فقد تمثلت كل الأفكار المتاحة لدى الشعوب المجاورة، في ما عدا الأفكار الإلحادية، ثم جعلت الأفكار التي تمثلتها تنمو وتتطور في اتجاهها الإسلامي الخاص»[46].

وعلى ما يبدو، يعكس استشهاد إقبال بأطروحات هورتن الذي كان يعد أبرز المستشرقين عناية بدراسة علم الكلام والفلسفة الإسلامية، كيف أنه بقدر ما كان حريصًا على نقد الطروحات الاستشراقية التي كان يجدها لا تتخذ المسار الموضوعي في بحث جوانب من الفكر الإسلامي، ويعمد إلى ذكر نماذج من تلك الطروحات، كان في الوقت نفسه حريصًا على الإشادة بدراسات استشراقية أخرى بدت من وجهة نظره أقرب إلى الموضوعية، وأقدر على تصحيح الخلل وتقويم المسار الاستشراقي المنحرف عن روح المعرفة الموضوعية.

(45) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 116.

(46) المرجع نفسه، ص 274.

3- إقبال والمؤسسة الاستشراقية في مجال البعد التصوفي في الإسلام

وفي مجال بحث إقبال عن منهج الملاحظة والتجربة في القرآن الكريم واستنباط الاتجاه التجريبي، وجّه نقدًا آخر قاسيًا إلى ماكدونالد الذي وجده يجهل ـ على الرغم من دراساته الواسعة عن التصوف الإسلامي ـ حقيقة الاختلاف النفساني والجوهري بين الوعي الصوفي والوعي النبوي، ويرى إقبال أن ذلك الأمر يمكن أيَّ باحث أن يلمسه حين يجد أن هناك طرفة للتندر على صورة نبي يحاول اختبار نبي على نحو ما يحدث في (جمعية البحوث الروحانية). لذلك يتهم إقبال ماكدونالد بأنه عجز عن تفهم روح القرآن بدقة، وإن ذلك العجز قاده إلى عدم إدراك حقيقة ثابتة، وهي أن تلك الروح خلقت الحركة الثقافية التي انتهت بدورها إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة[47].

وفي المقابل، يؤكد إقبال قيمة ما قدمه العلامة ابن خلدون في مقدمته؛ إذ تناول عناصر المعرفة الصوفية بروح نقادة، وكيف أنه أوشك أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل في ما راء الشعور. ومن هنا، يرى إقبال أن ما توصل إليه ابن خلدون من استنتاجات في هذا الصدد جعل ماكدونالد يصرح أن ابن خلدون «له بعض أفكار سيكولوجية مهمة، يرجح أنها تتفق مع آراء وليام جيمس الواردة في كتابه **أنواع التجارب الدينية** *The Varieties of Religious Experience*، ولم يبدأ علم النفس الحديث إدراك أهمية التمعن في دراسة محتويات الوعي الصوفي إلا متأخرًا»[48].

وعلى هذا النحو، نجد إقبال يعمد في بعض الأحيان إلى نقد المسلك الاستشراقي، من خلال عمليات مقارنة بين الاستقصاءات التي توصلت إليها المؤسسة الاستشراقية، وما توصل إليه العلماء المسلمون في بحث موضوع ما ومعالجة قضية معينة. وكان هذا الأسلوب المقارن يعد من سمات المنهج العلمي عند إقبال في دراساته لموضوع التجديد الديني في الإسلام.

ومن جانب آخر، فقد أثنى إقبال على الدراسات التي قدمها المستشرق لويس ماسينيون عن الحسين بن منصور الحلاج؛ إذ يجد إقبال أن ماسينيون استطاع أن يفند آراء المؤرخين المسلمين وبعض المستشرقين الذين فهموا من مقولة الحلاج «أنا الحق» أنها «تتضمن الشرك»، ويرى إقبال أن الدراسات التي قدمها ماسينيون كانت مهمة، لكونها «لم تدع مجالًا للشك في أن الولي الشهيد لم يقصد من عبارته تلك أن ينكر على الله صفة التعالي والتنزيه [...] فالتفسير الصحيح لتجربة الحلاج ليس هو القطرة التي تنساب في البحر، ولكنه إدراك لحقيقة الذات الإنسانية، وتأكيد جريء لها ولديمومتها في شخصية أشدّ عمقًا، تعكس نفسها في عبارة خالدة كالتي أطلقها الحلاج»[49].

ومهما يكن، فلمخالفي الحلاج وناقديه شواهد كثيرة تخالف دفاعات إقبال كل المخالفة، ولا تعد قضية الحلاج برمتها ذات مساس بفكرة التجديد، بل هي على الأرجح قضية أثارت فتنًا عقَديّة خطرة، كانت الأمة الإسلامية في غنىً عنها، حتى في حال أحسنّا التأويل لمصلحة الحلاج نفسه.

---

(47) المرجع نفسه، ص 39.

(48) المرجع نفسه، ص 27.

(49) المرجع نفسه، ص 159_160.

4- إقبال والمؤسسة الاستشراقية في دائرة الحركات التجديدية في الإسلام

تعد دراسة إقبال لموضوعه الأثير «الحركات الإسلامية الحديثة» المرتكز الأساس لدراسة قضية تجديد التفكير الديني في الإسلام. كما يرى بعض المؤرخين أن تأثر إقبال بأطروحات المؤسسة الاستشراقية يظهر واضحًا من خلال معالجته لجوانب من هذا الموضوع[50].

ويبدو أن موقف إقبال من الحركات الإسلامية، والطريقة التي عبرت بها عن موقفها من الدين والدولة، كانت تعبر عن تمجيد إقبال لبعض أوجه مراحل تطور الفكر الغربي، وعن اقتناعه بضرورة أن يستفيد العالم الإسلامي من المراحل المتقدمة التي بلغها الفكر الغربي في الدعوة إلى الحرية العقلية، بما يعيد التوازن إلى الفكر الإسلامي الذي يعاني مرحلة الرقاد الفكري.

وفي مجال علاقة إقبال بأطروحات المؤسسة الاستشراقية، نرى أنه وهو يستعرض وضع العالم الإسلامي يستعين بطرح المستشرق الألماني أوغست فيشر 1965-1949، حين خصه بترجمة قصيدته في قوله: «لكي نخلق حقًّا للإسلام وحدة سياسية فعالة، فإنه يجب أولًا أن تصبح كل دولة إسلامية مستقلة. ثم تخضع جميعًا، وتنظم نفسها تحت قيادة خليفة واحد. فهل مثل هذا الأمر يمكن تحقيقه في الوقت الراهن؟ وإذا لم يكن ذلك أمرًا ممكنًا فينبغي لنا الانتظار. ويجب في الوقت نفسه أن ينظّم الخليفة بيته أولًا، وأن يرسي فيه قواعد دولة عصرية فعالة. فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي من يتعاطف معه، والقوة وحدها هي التي تحظى بالاحترام»[51].

يجد إقبال في نص هذا المستشرق إرهاصات تشير إلى اتجاه الإسلام الحديث في أن «يركز رؤيته موقّتًا على نفسه فقط إلى أن يصبح الجميع قويًّا وصالحًا لتكوين أسرة حية من الجمهوريات [...]، والوحدة الحقيقية الحية ليس من السهل تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية، وإنما تتجلى حقًّا في تعدد وحدات حرة مستقلة، ينقضي ما بينها من تنافس بسبب الفوارق العرقية، وتتآزر برباط يوحدها من الأمل الروحاني المشترك»[52].

كان إقبال في بحثه عن الحركات التجديدية في العالم الإسلامي قد أظهر إعجابًا شديدًا بالحركات التجديدية في تركيا التي قادها الشاعر ضياء كوك ألب (1875-1924)، والتي عدّها انقلابًا على مراحل طويلة عاشها العالم الإسلامي في سبات طويل، فنراه يقول «إن تركيا وحدها من بين الأقطار الإسلامية هي التي نفضت عن كاهلها سبات الجمود والتعنت الفكري [...] ونالت وعيها الذاتي [...] وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية، وهي وحدها التي عبَرت من المثالي إلى الواقعي، وهي نقلة استدعت صراعًا فكريًا وأخلاقيًا حادًّا [...]»[53].

عدّ بعض المؤرخين المسلمين إعجاب إقبال بالحركات التجديدية الحديثة في العالم الإسلامي عامة وفي تركيا خاصة، نتاجًا طبيعيًا من تأثر إقبال بكتابات المستشرقين، كما هو الحال مع محمد البهي

---

(50) البهي، ص 468.

(51) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 266.

(52) المرجع نفسه، ص 266-267.

(53) المرجع نفسه، ص 271.

الذي انتقد موقف إقبال من الحركة التركية، وفي وصف إقبال بأن هذه الحركة تعد الوثبة المطلوبة للعالم الإسلامي، وبأنها النموذج الذي يجب على بقية العالم الإسلامي أن يقتدي به(54). كما يجد البهي أن تمجيد إقبال للنهضة التركية كان يعد دافعًا حيويًا في إشادة المستشرقين بأطروحات إقبال أثناء دراساتهم للحركات الإسلامية المعاصرة(55).

ومن الجدير بالذكر أن إقبال وإن أشاد بالحركات التجديدية بتركيا وبالشاعر ضياء كوك ألب، فإنه في الوقت نفسه كان يدعو إلى اتخاذ الحيطة والحذر والتحفظ في التجديد وفي قبول الفكر الحر (المادي)، كما جاء في قوله: «إن ظهور الأفكار التحررية في الإسلام يشكّل أيضًا أدقّ اللحظات الحرجة في تاريخ الإسلام. فإن الليبرالية التحررية تميل إلى أن تكون ذات أثر هدام، وعاملًا من عوامل الانحلال، وفكرة القومية العنصرية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام الحديث بقوة أعظم مما عرف من قبل، ربما تكتسح نهائيًا النظرة الإنسانية الواسعة التي تشرّبتها الشعوب الإسلامية من دينهم. وزيادة على هذا فإن زعماء الإصلاح الديني والسياسي لدينا قد يجاوزون في حماستهم للتحرر الحدود الصحيحة للإصلاح، وذلك في غياب المراقبة وضبط جماح حميتهم الشابة»(56).

وفي أصول الفقه قاعدة جليلة تفيدنا في هذا المجال، ومفادها أن «لازم القول ليس بلازم، ولازم الفعل ليس بفعل». وبنا عليه، لا يلزم من إشادة إقبال بالنموذج التركي في التجديد، أن يكون واقعًا تحت تأثير المستشرقين؛ فهي تجربة كانت في الأصل وليدة، وخطأ إقبال أو إصابته في رأيه يقع عليه هو؛ ولكن لا يلزمه قطعًا في هذا أن يكون سائرًا على خطى المستشرقين.

ثم لو كان إقبال قد وقع تحت تأثير طروحات المؤسسة الاستشراقية، على هذا النحو الذي صوّره البهي لكان قد استسلم استسلامًا كاملًا لأطروحات هذه المؤسسة، لكن تفهّم إقبال لحاجة العالم الإسلامي آنذاك إلى واقع التجديد في محيط الفكر، كان دافعه المباشر إلى طرح قضية حركات التجديد، وفي ضمنها حركة تركيا.

هذا، فضلًا عن أن إقبال كان شديد الحرص ـ كما بيّنّا ـ على لفت أنظار المسلمين إلى ضرورة أخذ الحيطة والتحفظ من طبيعة الأفكار التجديدية التي لا تتلاءم مع الشريعة والفكر الإسلامي، حتى إنه انتقد الشاعر ضياء كوك ألب في جهله أو إهماله لبعض المسائل التي تتعلق بفهم الإسلام كنظام للمجتمع، كما جاء في قوله: «أما ما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركي ضياء كوك ألب فإني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة الميراث كما جاءت في القرآن [...]»(57). وهذا دليل على أن إقبال حين يقبل برأي شخص فذلك لا يعفيه من النقد والتمحيص في آرائه وأقواله. والتعميم، بلا شك، هو غير التخصيص.

(54) البهي، ص 468.

(55) المرجع نفسه، ص 477.

(56) إقبال، **تجديد التفكير**، ص 272ـ273.

(57) انظر: البهي، ص 474.

آراء إقبال في دائرة نقد المدرسة الاستشراقية البريطانية

امتازت دراسات إقبال على تنوعها باهتمام شديد داخل الأوساط الأكاديمية الغربية، وبخاصة المؤسسات الاستشراقية التي عدت الأشدّ نشاطًا في مجال الاهتمام بأعمال إقبال، والأسبق معرفة بقيمة نتاجاته العلمية وتوجهاته الفكرية. ويعلق محمد السعيد جمال الدين مترجم كتاب **رسالة الخلود أو جاويدنامه** على أن المستشرقين «أسبق منا إلى معرفة إقبال والتعريف به منذ أن بزغ نجمه، بعد أن نشر أول ديوان له سنة 1915، وتجلى اهتمام المستشرقين به في سلسلة من الدراسات والأعمال العلمية [...] وما تزال هذه الدراسات مستمرة فياضة إلى يومنا هذا»[58].

ولئن كانت المؤسسة الاستشراقية عُنيت بأعمال إقبال فإنها خصت أفكاره في الوقت نفسه بقدر لا يستهان بها من النقد، وكان لكتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام** مساحة من ذلك النقد الذي نال تحليلات إقبال ومساراته الفلسفية في معالجة موضوع التجديد في الفكر الديني الإسلامي، وقد سجلت المؤسسة الاستشراقية البريطانية حضورًا ملموسًا في نقد بعض جوانب فكر إقبال في هذا الكتاب.

فقد تصدى المستشرق هاملتن جب في كتابه **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** لتحليل أفكار إقبال في معالجة موضوع أثر الفكر الغربي في التوجهات الأيديولوجية في العالم الإسلامي، ومع قناعة جب بواقعية نظرة إقبال لمظاهر غزو معالم الحضارة الغربية لدول الشرق الإسلامي[59]، فإنه في الوقت ذاته وجّه إليه نقدًا شديدًا، حتى إنه اتهمه بكون أفكاره تمتاز بالتناقض الواضح، وأن تشوّش أفكاره أدى إلى زيادة الاضطراب والنزاع الفكري في الهند؛ لأن إقبال في رأيه «كان يقول أكثر مما يعتقدونه حين يلاحظ أن المسلمين كانوا يستعيدون أمرًا هو بمنزلة تطور لإحدى أهم المراحل في الثقافة الإسلامية»[60].

ويبدو أن نقد جب الشديد لأفكار إقبال أثار ردود بعض الباحثين، وحاولوا بدورهم نقد آراء جب، كما هو الحال مع فضل الرحمن الذي انتقد أطروحات جب؛ مؤكدًا أنه لا يوافق «على الحكم الذي أطلقه هـ. أ. جب الذي لم يكن يرى أن عمل إقبال نقطة انطلاق لبناء لاهوت إسلامي جديد [...] وأن جب إنما كان يفكر انطلاقًا من صوغ أفكار إيمانية إسلامية على طراز جديد»[61].

لكن على الرغم مما قدمه جب في كتابه **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** من انتقادات لأفكار إقبال، فإن هذا المستشرق سرعان ما تراجع عن بعض تلك الانتقادات في دراسة لاحقة قدمها ضمن كتابه **المحمدية** حين وصف إقبال بكونه أكثر فيلسوف إسلامي استطاع أن يقدم الصياغات التحديثية

(58) محمد إقبال، **رسالة الخلود أو جاويدنامه**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1974)، ص 6.

(59) ناصر عبد الرزاق عبد الرحمن الملا جاسم، «المستشرق هاملتون جب: دراسة نقدية لتطور مواقفه من التاريخ والحضارة العربية الإسلامية»، أطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، 1999، ص 150.

(60) جب، **الاتجاهات الحديثة**، ص 151.

(61) فضل الرحمن، **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 224.

في عالم الإسلام الحديث، وأثنى على تأثر إقبال بآراء الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1859ـ1944)، ونظريته في التطور الخلّاق وبفلسفة الألماني فردريك نيتشه (1844ـ1900) عن السوبرمان[62]، كما أكد جب في الكتاب نفسه أن دراسات إقبال في موضوع تجديد التفكير الديني الإسلامي تركت تأثيرًا عميقًا في الشباب الهنود، وساهمت مساهمة فاعلة في قيام دولة باكستان المستقلة في ما بعد[63].

كما حاول المستشرق البريطاني الشهير مونتغمري وات (1909ـ2006) في كتابه **الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**، نقد منهج إقبال في بحث موضوع تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للتفكير الديني في الإسلام، وقد شاطر هذا المستشرق جب الرأي بالقول إن منهج إقبال مقتبس من طروحات المفكرين الغربيين المحدثين أمثال برجسون ونيتشه. ويعلق وات بأن كتاب إقبال **تجديد التفكير الديني في الإسلام** لا يعدو أن يكون ـ بحسب تعليق كينيث فرانك ـ «مغامرات مسلم في تأمل ديني، وتكييف للعقيدة طموح ومبدع جدًّا بقلم شخص مسلم». لكن وات أكد في الوقت نفسه قيمة ما قدمه إقبال من أفكار وتصورات؛ لكونها «ساعدت في حث المسلمين على النشاط الاجتماعي والسياسي»[64].

والجدير بالذكر أن عناية الدائرة الاستشراقية بتسليط الضوء على أثر برجسون ونيتشه في إقبال، يعكس كيف أن المؤسسة الاستشراقية كانت تهتم بترصد أثر الفكر الغربي في مسار الفكر الفلسفي عنده، من دون تقديم الاهتمام اللازم بدراسة الجانب الآخر من ذلك الأثر، وهو اختلاف النظرة الفلسفية عند إقبال، بوصفه مفكرًا مسلمًا، عن مفكري الغرب وفلاسفته. ثم كيف لهم ـ أي المستشرقين ـ إجراء مقارنة بين المفكرين الغرب أمثال نيتشه وشذراته المعقدة الرمزية، وخصوصًا في كتُبه **إرادة القوة، وهكذا تكلم زرادشت، وأصل الأخلاق وفصلها**، وبين آراء إقبال؟ فمن حق إقبال عليهم هنا أن يفصِّلوا في هذا المجال آراءهم ويثبتوها بالأدلة والنصوص، لا أن يسوقوا الأحكام العامة.

ومن المعروف أن المنظور الفكري عند إقبال، إذا تتبعنا مساره الإسلامي، يختلف على الرغم من تأثره بالفلسفة الغربية في المنظور الفكري، عن كل من برجسون ونيتشه، حول النظرة إلى مفهوم التطور الخلاق أو فكرة الرجل المتفوق Superman[65].

فعلى الرغم من تأثر إقبال في فكرته الذاتية بفكر برجسون في نظرية «التطور الخلاق»؛ فإنه في حقيقة الأمر لم يكن مقلدًا لبرجسون في القول بها، فالذات، بحسب برجسون، «دائمًا في تطور وتقلب متواصل، وليس لها هدف وغاية، فإنها إذا نصبت أمامها هدفًا وغاية، ينتهي دورها عند الوصول إلى تلك الغاية، بينما يرى إقبال أنه لا بد من وجود الغاية والهدف للذات لمواصلة كفاحها للوصول إلى

(62) Hamilton Gibb, *Mohammedanism* (London: Oxford University Press, 1948), pp. 126-127.

(63) Ibid.

(64) مونتغمري وات، **الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**، ترجمة كاظم سعد الدين (بغداد: بيت الحكمة، 2010)، ص 278ـ279.

(65) Salman Raschid, *Iqbal's Concept of God* (Boston: Kegan Pall International, 1981), p. 13

تلك الغاية، وينبغي أن تكون تلك الغاية داخل الذات، يعني تربيتها وتقويتها بالمعرفة والعشق والطاعة والانضباط بالشريعة، وأخيرًا بتمكنها من خلافة الله تعالى في الأرض»[66].

أما ما يتعلق بتأثر إقبال بنيتشه في فكرة «الرجل المتفوق»، فيمكننا أن نتلمس نظرة إقبال إلى هذه الفكرة من خلال ما أشار إليه الدكتور ظ. الأنصاري في كتابه **إقبال كى تلاش**، أي **البحث عن إقبال**، حين بين أوجه الشبه والتقارب بين أفكار نيتشه وإقبال حول فكرة «الرجل المتفوق» وخلص إلى القول إن «كل من تعمق في دراسة فكر إقبال، لاحظ أثر نيتشه على فكره [...] ومن أوجه الاشتراك بينهما أن كلًّا منهما [...] حاول تربية الشباب الفكرية، يبتغي بذلك السبُل إلى الوصول إلى أذهان العامة. وكان لكل منهما صلة وخبرة بعلم اللغة والألسنة [...] كما كان كلاهما يعتز بتاريخ أمته وماضي ملته، وكان ينتظر لها مستقبلًا زاهرًا، ولكن كليهما كان متألمًا وحزينًا لظروفها القاسية وأيامها العسيرة في وقت حياته، وكان يرى كلاهما حل مشكلات أمته وشعبه بتنمية إرادة الفرد وقوته، كما كان كلاهما ساخطًا وثائرًا على بريق الحضارة الغربية وافتتانها الزائف، فكان يتكهن بانهيارها وانتحارها من وجهة نظره الخاصة»[67].

لكن ذلك لا يخفي حقيقة أن هناك اختلافًا واضحًا بينهما، على الرغم من أوجه التشابه المذكورة؛ فقد كان من رأي نيتشه «أن المجتمع الإنساني صار مؤسسًا على الاضطهاد والاستغلال، وصار الدين والأخلاق والتصورات الميتافيزيقية وسيلة لاستغلال الضعفاء والسذج من الناس، فلا بد أن يستنكر الدين ونظام الأخلاق السائد في المجتمع. ومن حق الإنسان أن يثور على كل ما يعوق حركته وإرادته ويقيد حريته ويمنعه من التقدم والوصول إلى القوة والعزة [...] ومن حق الرجل المتفوق أن يستأصل هذا النوع من جنس البشر، ويقضي عليه قضاءً كاملًا، فإن البقاء للأصلح والأقوى. ويجب أن يستهدف المجتمع إنشاء الرجل المتفوق والمسيطر على قوى الكون المؤسس للنظام الجديد القائم على الاعتزاز والكرامة العنصرية (الألمانية)»[68].

ولكن كل هذه التشابهات التي ساقها الأنصاري لا تُعدُّ تشابهًا إلا من حيث حالتاهما فقط، لا من حيث الطرح والأفكار؛ أفكل مفكر عمد إلى الثورة والتغيير وإنشاء جيل جديد له مقوماته وأخلاقياته الفكرية، استقى فكره من آخرين؟ فكيف، إذًا، تلقى الأحكام على عواهنها من دون أدلة؟ إنها آراء لم تطلع على فلسفة نيتشه اطلاعًا تامًا، وهي فلسفه لها تأويلاتها وألغازها الخاصة، ومن العسير الحكم على قطعية دلالتها.

كما أن فكرة الرجل المتفوق التي أشاد المستشرقان هاملتون جب ومونتغمري وات بأهميتها في بلورة أفكار إقبال وتوضيح تصوراته عن الرجل المؤمن، تختلفان من حيث الجوهر عن الاثنين (إقبال ونيتشه)؛ فلكل منهما تصوراته الفلسفية الخاصة في هذا المجال، لو أخذنا في الاعتبار أن فلسفة نيتشه مادية، في حين امتازت فلسفة إقبال بمبادئ الأخلاق الروحانية[69]. كما أن فكرة الرجل المتفوق

(66) عبد الرحمن، ص 154ـ155.

(67) المرجع نفسه، ص 148.

(68) المرجع نفسه، ص 149.

(69) الندوي، ص 51ـ52.

ليست من ابتداعات نيتشه تمامًا، بل هي فكرة ظلت تطل برأسها بين حين وآخر في كتابات كثير من أعلام الفكر الإنساني والإسلامي. ومن المحتمل أن يكون نيتشه قد اطلع ـ كما يشير الدكتور خليل الرحمن عبد الرحمن ـ «على أفكار الرومي بالذات، فمن المعروف أن غوته قد استفاد من أفكار الشرق ومفكري الإسلام، وغوته (1749ـ1832) سابق على نيتشه بقرابة قرن من الزمان. وفكرة الرجل المتفوق قد بدأت تظهر في الأدب الألماني منذ القرن السابع عشر، وانتقلت من هيردر عبر غوته إلى الأدباء والمفكرين، ومنهم نيتشه»[70].

وهذا الكلام في حق نيتشه أيضًا من العسير القبول به؛ لأن أفكاره في الصيرورة وأصل الأخلاق وفصلها، وفي إرادة القوة، هدم عنيف لكل تفكير ميتافيزيقي وعرفاني على الخصوص، وحملاته على العرفان معروفة في أغلب كتبه. ويكفي أن نعرف مفهوم النموذج الديونيسوسي لديه لنعرف مدى تمجيده للجسد، وجعله عاملًا وجوديًّا وحيويًّا في تفسير الوجود الإنساني.

لذلك نجد إقبال يدافع عن نفسه أمام ما كان يقال عن تأثّره بالفكر الغربي وبنيتشه على الخصوص. فقد جاء في خطاب وجهه إقبال للمستشرق نيكلسون قوله: «كل من حاول إثبات إفادتي من نيتشه فهو لا يعرف الحقيقة. إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتُها وكتبتُ فيها قبل أن أعرف نيتشه بسنين طويلة. وقد سبق أن نشرت مقالًا في هذا الصدد منذ مدة طويلة[71]، ثم ألحقته في رسالتي للدكتوراه عن تطوّر الميتافيزيقيا في فارس عام 1908. وأهم ما يفرق بيني وبين نيتشه، أن نيتشه لا يرى من الضروري أن تتصادم الذات في طريق تنميتها وارتقائها إلى القمة مع العوامل الخارجية، وأما عندي فمن الضروري أن تحدث المعركة بين الذات وبين العوامل الخارجية، والسبب في ذلك أن نيتشه لا يرى من الضروري بقاء الإنسان، وأما أنا فأقرّ ببقاء الإنسان»[72].

والحق في هذا الأمر مع إقبال تمامًا؛ فحين يكون للباحث اطلاع كافٍ وافٍ على تصورات نيتشه عن الإنسان الأخير والإنسان المتفوق، يجدها تستند إلى عملية هدم مستمرة لمقومات الأفلاطونية والهيغلية على السواء، كما تقوم على هدم معالم القيم القديمة وفي مقدمتها اليوم الآخر والإله الواحد، والإيمان بإرادة القوة إيمانًا وجوديًا. وتعتقد الصيرورة، وهذا ما لا نجد له صدى في كتابات إقبال.

خاتمة

تعود علاقة إقبال بالمؤسسة الاستشراقية إلى مرحلة مبكرة من حياته، ويمكن القول إن المستشرق البريطاني الشهير توماس آرنولد كان له دورٌ كبيرٌ في توثيق صلة إقبال بالمؤسسة الاستشراقية، سواء أكان ذلك في مرحلة وجوده في الهند أم كان في مرحلة انتقاله إلى أوروبا لإكمال دراساته الفلسفية.

(70) عبد الرحمن، ص 151.

(71) نشر إقبال ذلك البحث في مجلة *The Indian Antiquary*.

(72) الغوري، ص 129.

بدا تأثر إقبال بدراسات بعض المستشرقين واضحًا، ويمكن تلمس ذلك من خلال استشهاده ببعض مقولاتهم في أثناء إلقائه مجموعة من المحاضرات في مادة الفلسفة، ولا سيما التي كانت تبحث في مجال تجديد الفكر الإسلامي، والتي تم نشرها في عام 1928 من قبل الجمعية الإسلامية الهندية في كتاب بعنوان **تجديد التفكير الديني في الإسلام**.

لم يتخذ إقبال موقفًا موحدًا من أطروحات المؤسسة الاستشراقية في معالجة موضوع تجديد التفكير الديني في الإسلام، وقد تعرض لآراء العديد من المستشرقين في مجمل كتابه، لكن مواقفه تتباين بتباين أطروحات المستشرقين ومواقفهم. فتارة كان يشيد بدراسات بعض المستشرقين، ممن كان يجد أطروحاتهم تنصب في دعم توجهاته الفكرية المتعلقة ببحث قضايا تجديد الفكر الديني في الإسلام، كما هو الحال في بحثه عن مصادر التشريع الديني في الإسلام، حين أشاد بدراسة المستشرق النمساوي فون كريمر في ما يتعلق بأصالة القرآن الكريم، وعده نموذجًا للابتكار. وكذلك بدراسة المستشرق المجري أغناس غولدتزيهر في نقده للأحاديث في ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي.

وتارة أخرى لم يدخر وسعًا في نقد تلك الآراء الاستشراقية وتفنيدها حين يجدها لا تتوافق مع معطيات التفكير الديني في الإسلام من وجهة نظره، كما هو الحال في نقده لدراسة فون كريمر لقانون التشريع في الإسلام، وكذلك الدراسة التي قدمها ماكدونالد في ما يتعلق بتأثر الفكر الفلسفي الإسلامي بالمؤثرات البوذية، وأثر تلك المؤثرات في صوغ الفكر الإسلامي.

اهتمت المؤسسة الاستشراقية، وخاصة البريطانية، ببحث أفكار إقبال في كتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام** وموقفه من معالجة جوانب تطور الفكر الديني في الإسلام، ويعد المستشرق الشهير هاملتن جب أبرز المستشرقين البريطانيين ممن تصدى لإقبال، وإن كانت مواقفه تتباين في دراساته؛ ففي كتابه الشهير **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** وجّه جب عنايته إلى نقد إقبال واتهام أفكاره بالتناقض؛ الأمر الذي أدى ـ في رأيه ـ إلى إذكاء النزاع الفكري في الهند، في حين تراجع في نقده لإقبال في كتابه **المحمدية**، وعده أكثر فيلسوف إسلامي قدم صياغات تحديثية في الإسلام.

المراجع References

العربية

أرنولد، توماس. **الدعوة إلى الإسلام**. ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين. القاهرة: مكتبة النهضة، 1970.

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**. ترجمة محمد يوسف عدس. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011.

________. **رسالة الخلود أو جاويدنامه**. ترجمة محمد السعيد جمال الدين. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1974.

البهي. محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وعلاقته بالاستعمار الغربي**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1961.

فضل الرحمن. **الإسلام وضرورة التحديث**. ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، 1993.

عبد الرحمن، خليل الرحمن. «محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية». أطروحة دكتوراه. جامعة أم القرى. مكة المكرمة. 1405هـ.

العفاني، سيد بن حسين. **أعلام وأقزام في الميزان**. السعودية: دار ماجد عيري للنشر والتوزيع، 2004.

عزام، عبد الوهاب. **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.

الغوري، سيد عبد الماجد. **ديوان محمد إقبال**. بيروت: دار ابن كثير، 2007.

جب، هاملتون. **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**. ترجمة هاشم الحسيني. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966.

________. **المدخل في الأدب العربي**. ترجمة كاظم سعد الدين. بغداد: وزارة التربية والتعليم، 1969.

الكيلاني، نجيب. **إقبال الشاعر الثائر**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975.

المزوري، زاهدة محمد الشيخ طه. **النظرية السياسية الإسلامية في دراسات المستشرقين البريطانيين**. بيروت: دار البصائر، 2011.

محفوظ، حازم محمد أحمد. **إقبال والأزهر**. القاهرة: دار البيان، 1999.

الملا جاسم، ناصر عبد الرزاق عبد الرحمن. «المستشرق هاملتون جب: دراسة نقدية لتطور مواقفه من التاريخ والحضارة العربية الإسلامية». أطروحة دكتوراه. جامعة الموصل. 1999.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **روائع إقبال**. دمشق: دار الفكر، 1960.

وات. مونتغمري. **الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**. ترجمة كاظم سعد الدين. بغداد: بيت الحكمة، 2010.

الأجنبية

Gibb, H. A. R. «Sir Thomas Arnold,» *Dictionary of National Biography* (1921-1930).

________. *Mohammedanism*. London: Oxford University Press, 1948.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. London: George Allen & Unwin LTD, 1971.

Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. J. H. Monahan (trans.). Leiden/ Boston: Brill, 2007.

Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal. vol . 4. no. 2 (2011).

May, Lini S. *Iqbal: His Life &Times*. Lahore: Ashraf, 1974.

Morison, Theodore & H. A. R. Gibb. «Sir Thomas Arnold.» *Journal of the Royal Central Asian Society*. vol. XVII (1930).

Raschid, Salman. *Iqbal's Concept of God*. Boston: Kegan Pall International, 1981.

Durrani, Saeed A. «Sir Thomas Arnold and Iqbal.» *Iqbal Review*. vol. 32. no. 1 (April 1992).

Stein, A. *Thomas Walker Arnold*. Proceedings of the British Academy. vol. XVI (1930).

Stanton, H. U. Weitbrecht. *The Teaching of the Qur'an*. New York: The Macmillan Company, 1919.

Tisdall, W. St. Claire. «The London School of Oriental Studies.» *The Muslim World*. vol. 7 (1917).

Watt, Catherine. «Thomas Walker Arnold and the Re-evaluation of Islam.» *Modern Asian Studies*, no. 1. vol. 36 (2002).

Amr Abd al -Aziz Moneer**

عمرو عبد العزيز منير*

نحن والآخر وصراع الهوية في السير الشعبية العربية

الصراع الإسلامي البيزنطي في السير الشعبية العربية

Us and Them: The Conflict of Identity in Arabic Popular Folktales

The Byzantine -Muslim Conflict in the Arabic Legends

ملخص: تهتم الدراسة بالقراءة الشعبية لحدثٍ مهم يتمثل في الصراع الإسلامي البيزنطي أثناء الفتح الإسلامي لمصر في ضوء المصادر الأدبية ممثلةً في السير الشعبية العربية، وما تشتمل عليه من قراءة شعبية للحدث، كونها قراءةً مراقبةً من خارج المشهد التاريخي لأنّها قراءة المجتمع للحدث، وليست قراءة الفاعلين. نحاول في هذه الدراسة الاقتراب منه ورصد أبعاده والتعرّف إلى أي حدٍ كان تأثيره في المخيلة الشعبية، وإلى أي مدى يمكن للسير الشعبية أن ترصد لنا قراءةً مغايرةً للمصادر التقليدية. لم تهتم الذهنية الشعبية كثيرًا بحقائق الحوادث والأماكن والشخصيات التاريخية والتتابع الزمني في سياقها التاريخي الفعلي، وإنما وظفت ذلك كلّه في خدمة هدفها الفني بمضامينه الاجتماعية/ الثقافية، بحيث تبرز دور العامة في إعادة تشكيل تاريخهم.

الكلمات المفتاحية: القراءة الشعبية، الفتح الإسلامي، الصورة الذهنية، الصراع البيزنطي

Abstract: This paper concerns the popular interpretation of the struggle between Islam and Byzantium during the period of Islamic conquest of Egypt, as reflected in the literary sources comprising the Arab folk epics and the popular interpretation of that event. The study attempts to observe its dimensions and gauge the extent of its effect on the popular imagination and to what extent the popular epics provide us with a different interpretation of the traditional sources. The popular mentality was little interested in the facts of the events, places, and historical characters, and the chronology of events in their real historical context. Rather , it made use of all of these things to serve its artistic goal with its social/ cultural content, since this gave prominence to the role of the ordinary people in shaping their history.

Keywords: Popular Interpretation, Islamic Conquest, Mental Image, Byzantine Conflict

* مدرس تاريخ العصور الوسطى في كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، مصر.

** Lecturer of Medieval History at the Faculty of Arts, University of the South Valley, Egypt.

مقدمة

تعددت البحوث الأكاديمية التي كُتبت حول الصراع الإسلامي البيزنطي الذي دام من 8هـ/ 628م حتى فتح القسطنطينية في 857هـ/ 1453م، ولم يكن الأمر حكرًا على الكتابات التاريخية فقط، وإنما اجتذب ذلك الصراع الكتّاب من مختلف الاتجاهات[1]. ويتناول البحث جانبًا قلّما تعرّض له الباحثون بخاصة باللغة العربية، وهو صورة الصراع البيزنطي الإسلامي وصداه في الملاحم العربية، مع التركيز بخاصة على الفتح الإسلامي لمصر إضافةً إلى البعد الديني وارتباطه بالجدل الإسلامي البيزنطي، بوصفه نظرةً جديدةً لمحور جديد من محاور الصدام الحضاري والديني والعسكري بين بيزنطة والعالم الإسلامي في العصور الوسطى.

اخترت سيرة **فتوح مصر المحروسة**، ومقارنتها مع سيرة **فتوح البهنسا الغراء** لأنّهما على عكس الملاحم العربية الأخرى، يدور محورهما الأساسي وبعداهما الزمني والمكاني حول دائرة المعارك الإسلامية البيزنطية على مناطق النفوذ بين الجانبين، لتثير الدراسة إشكالًا مفاده: إلى أي مدى يمكن الوثوق بالقراءة الشعبية[2] لحدثٍ مهم يتمثل في الصراع الإسلامي البيزنطي أثناء الفتح الإسلامي لمصر في ضوء المصادر الأدبية ممثلةً في السير الشعبية العربية، نحاول الاقتراب منه ورصد أبعاده بطريقة تختلف عمّا اعتدنا الوصول إليه ومدى تأثيره في المخيلة الشعبية؟ وإلى أي مدى يمكن للسير الشعبية أن ترصد لنا قراءةً للحدث مغايرةً المصادر التقليدية؟

تكمن أهمية الإشكال في مساعدتنا على تتبّع درجة تأثّر المخيال الشعبي بالحدث السياسي، وما علق بالذهنية الشعبية من الصراع، وكيف تناولته من منظورها البسيط والعميق في آن واحد، وإلى أي حدٍ يمكن اعتماد السير الشعبية مصدرًا للحدث التاريخي. وبناءً عليه، تجعلنا هذه الصورة بدقة تفاصيلها وشحنتها الدينية ذات النكهة الخاصة، نرى قراءةً ليس لها نظير في القراءة الرسمية، وتحمل إلينا صوت الناس وهي في موقع المراقب وليس الفاعل التاريخي.

كما تجدر الإشارة إلى أنّني كثيرًا ما كنت أتساءل عن سر خلوّ مدّة الفتح الإسلامي لمصر من قصص شعبية تسجل البطولات والمعارك التي خاضها أصحاب الدعوة الجديدة، وهم يواجهون في مصر أهم معاقل الروم[3] (بيزنطة) ثانية القوتين العالميتين اللتين كانتا تسيطران على العالم المعروف آنذاك.

---

(1) الأمين أبو سعدة، «بيزنطة في الملاحم العربية»، في: **دراسات في تاريخ العصور الوسطى**، حاتم الطحاوي (محرر)، (القاهرة: دار عين، 2003)، ص 275.

(2) قاسم عبده قاسم، «السيرة الشعبية مصدرًا لدراسة التاريخ الاجتماعي قراءة في السيرة الظاهرية»، في: **بين الأدب والتاريخ** (القاهرة: دار الفكر، 1986)، ص 140-141.

(3) «الروم» مصطلح ورد في سورة الروم (القرآن الكريم)، كما في مكاتبة النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى هرقل عظيم الروم، واستخدمته المصادر العربية المبكرة عند الحديث عن البيزنطيين. أما الصليبيون فقد كان المصطلح الأغلب المستخدم في المصادر العربية هو الفرنج والإفرنج. أما في «الآداب الشعبية» فأطلق مصطلح الروم على الصليبيين في حكايات «ألف ليلة وليلة» التي أطلقت مسمى «الروم» على الصليبيين، وإن كانوا يعرفون بالفرنج في المصادر التاريخية العربية التي تناولت الحركة الصليبية على المشرق. ولم يستطع بعض الكتابات الحديثة أن يربط بينهما ظنًا منه أنّ الحكايات تتناول «الروم» البيزنطيين، أما سيرة **فتوح مصر المحروسة** وسيرة **فتوح البَهْنَسَا** فقد تناولتا المصطلح على الآخر المسيحي دون فرق كبير بين البيزنطي والكاثوليكي الغربي، انظر: قاسم عبده قاسم، **بين التاريخ والفولكلور** (القاهرة: دار عين، 1998)، ص 171.

ظلّ السؤال قائمًا عن اختفاء هذا الجهد الشعبي في تسجيل فتح العرب مصر(4) إلى أن ظهر كتاب **سيرة فتوح البَهْنَسا الغراء على أيدي الصحابة والشهداء** الذي قدّم الرؤية الشعبية للفتح الإسلامي لصعيد مصر (مصر العليا). ثم تبعه كتاب بعنوان **فُتوح مصْرَ المَحْروسَة عَلَى يَدِ سَيِّدِي عَمْرِو بن العَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ**(5) الذي يعدّ أول رؤية ورواية شعبية للفتح الإسلامي للوجه البحري (مصر السفلي). ويردّ كلٌ منهما على العديد من التساؤلات. ويقدّم الكتابان نصًا شعبيًا يتناول فتح العرب مصر تناولًا يمزج بين الحقيقة والخيال، ليحرراه من قيود التاريخ وصرامته وانطلاقه في رحاب الإبداع الفولكلوري انطلاقًا واضحًا وصريحًا، وهو على كل حال يؤكد أنّ فتوح مصر لم تمرّ على الوعي الشعبي دون استجابة يقظة وانتباه واعٍ بدور الشعب في تسجيل بطولات هذا الحدث ويساعد في تصور السياق العام للحدث التاريخي ويسد الفجوة الناتجة من عجز المصادر التاريخية التقليدية عن سدّها وبعث الحياة في الهيكل العظمي للحقائق التاريخية الجافة التي تحملها المصادر عن أحداث الفتح وتفاصيله.

العنوان الكامل للسيرة «فُتُوحُ مِصْرَ المَحْرُوسَة عَلَى يَد سَيِّدِي عمرو بن العَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ». والعنوان من أهم العتبات الدلالية التي توجّه القارئ إلى استكناه مضامين النص الشعبي/ التاريخي وتفكيك شفراته واستكناه محمولاته الدلالية، بما يعطيه من انطباع أولي عن المحتوى(6). والواضح من عنوان السيرة أنّ البطولة في هذا العمل مقصودة للمكان، وهو مصر، فهي المعنية بهذا الكتاب وهي محوره، وذكر حكاياتها مع الفتح الإسلامي.

نُسب الكتاب إلى مؤلفَين هما الواقدي (130هـ ـ 207هـ)، ومحمد بن إسحق الأموي(7). ومن خلال مناقشة الجوانب المختلفة المتعلقة بإشكالية المؤلف، ولغة السيرة ومصطلحاتها، نخلص إلى عدم نسبة سيرة «فُتُوحُ مِصْرَ المَحْرُوسَةِ عَلَى يَدِ سَيِّدِي عَمْرِو بن العَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ» إلى الواقدي لأسباب منها أنّ طبعة كتاب «فتوح الشام»(8) التي وردت فيها أخبار عن فتوح مصر والبهنسا اقتصرت على ذكر فتح العرب صعيد مصر ولم تتطرق إلى الإسكندرية أو دمياط أو شمال الدلتا، كما أنّ النص المتعلق بفتوح البهنسا حوله العديد من الشكوك تعضدها الشواهد؛ منها أنّه قد ورد فيه أسماء لأماكن عديدة في صعيد مصر بمسمياتٍ لم تكن قد استُحدثت زمن الواقدي (ت. 207هـ/ 822م)، إذ نجد عند الواقدي ذكرًا لـ «قرية الجرنوس» في فتوح الشام، ثم في سيرة فتوح البهنسا. وهذا الاسم للقرية لم يكن قد أُطلق عليها إلّا لاحقًا. إضافةً إلى استشهاد الراوي في سيرتي البهنسا وفتوح مصر بأقوالٍ لابن خلكان (ت. 671هـ) وإن أخطأ في ذكر عنوان كتابه المنسوب إلى ابن كثير «البداية والنهاية»(9). والشواهد عديدة

(4) للمزيد راجع: ألفريد بتلر، **فتح العرب لمصر**، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ط 2 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، 1964)، ص 288ـ240.

(5) سيرتان شعبيتان ترويان الفتح الإسلامي لمصر قمت بتحقيقهما، نشرت الأولى في القاهرة 2012، والثانية في 2016.

(6) أحمد فرشوخ، **جمالية النص الروائي، مقارنة تحليلية لرواية «لعبة النسيان»** (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1996)، ص 22؛ محمد فكري الجزار، **العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي**، سلسلة دراسات أدبية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 8.

(7) نجد محاولةً من الراوي للخلط بين اسم محمد بن إسحق الأموي ومحمد بن إسحاق بن يسار المدني الذي عُرف باهتمامه البالغ بعلم المغازي.

(8) أبو عبد الله الواقدي، **فتوح الشام**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 32ـ87، 198ـ292.

(9) مجهول، **سيرة فتوح البهنسا الغراء**، تحقيق عمرو عبد العزيز منير، سلسلة الجوائز (القاهرة: هيئة قصور الثقافة، 2012)، ص 143.

حول عدم نسبة السيرة للواقدي بما فيها الجزء المتعلق بفتوح الصعيد والبهنسا. وفي ظني وتقديري أنّه مجهول؛ فمن خصائص الرواية الشعبية أنّها تتكون من طبقاتٍ أدبية تشبه تلك الطبقات الجيولوجية، إذ يتناقلها الرواة شفاهًا، فكانوا يعدّلون ويزيدون باستمرار أو يحذفون من الرواية الأصلية تلبيةً لحاجة جمهور المستمعين، حتى تم تسجيل الرواية في أحد أشكالها على صفحات النسخ المتعددة للكتاب المخطوط الذي لم يلبث أن طُبع منه عدة نسخ تكشف كل طبعة عن صحة ما ذهبنا إليه. الأمر الذي يدعونا دون حذر شديد إلى التحقق من عدم نسبة الكتاب للواقدي (130هـ/747م - 207هـ/ 822م)، إذ كان من الأحرى أن ترد أسماء الأماكن بمسمياتها التي كانت عليها في حياته. فضلًا عن نقل راوي سيرة فتوح مصر أيضًا العديد من النقول عن الواقدي وعمّن سمّاه بأبي إسحاق الأموي مستهلًا بقوله: «قال الوَاقِدِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى»، أو «قَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ إسْحَاقَ الأُمَوِيُّ رحمه الله»[10].

وتستمد هذه السيرة أهميتها من اختلافها عن باقي السير والملاحم العربية الأخرى؛ يدور محورها الأساسي وبعداها الزماني والمكاني حول دائرة المعارك الإسلامية البيزنطية في شمال مصر[11]، كما أنّها سيرة قصصية وتاريخية تكاد تكون مجهولةً عند كثير من الباحثين في التاريخ والآداب الشعبية الذين لم يلتفتوا إليها، ولم يدققوا نصوصها، ولم يبحثوا موضوعها باستفاضة؛ لتشعّب أحداث السيرة وتعقّدها. وإذا حكمنا بعدد عناوين المخطوطات[12] والروايات المختلفة للرواية التي بقيت من الكتاب بعناوينه المتعددة؛ «فتوح مصر المحروسة»[13] أو «فتوح مصر وأعمالها»[14]، أو «فتوح مصر والفيوم والإسكندرية ودمياط وغيرها من الجزاير والبلاد»[15]، يمكن القول: إنّ صاحبها كان مؤلفًا شعبيًا، وقد مال نفرٌ من الدارسين إلى معالجة تحفته السردية بوصفها عملًا في التاريخ لا قصة تاريخية[16]. وعلى الرغم من أنّ الأستاذ هنريك آرند همقر نشر هذه السيرة بروايةٍ مشابهة سنة 1825 بعنوان «كتاب فتوح مصر والإسكندرية»[17]، ونسبها إلى أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني وعدَّها

---

(10) مجهول، **كتاب فتوح مصر المحروسة على يد سيدي عمرو بن العاص**، مخطوط في دار الكتب والوثائق القومية في القاهرة، رقم 110 الحسيني، ق 4، 12، 19.

(11) تشترك سيرة الأميرة ذات الهمة مع سيرة فتوح البَهْنَسا في فكرة الصراع البيزنطي الإسلامي.

(12) في مكتبة أحمد الثالث توجد مخطوطة يرجع تاريخ نسخها إلى القرن التاسع الهجري (899هـ/ 1478م) برقم (أحمد الثالث 2890)، منسوبة إلى الواقدي بعنوان «فتوح مصر».

(13) مخطوطة بعنوان «كتاب فتوح مصر المحروسة على يد سيدي عمرو بن العاص» متاحة في دار الكتب والوثائق المصرية برقم (100 الحسيني).

(14) مخطوط مصور بدار الكتب في القاهرة برقم 1058 تاريخ تيمور؛ ومخطوط آخر بعنوان «هذا كتاب فتوح مصر وأعمالها للشيخ الإمام ابن إسحاق الأموي نفعنا الله به وببركاته في الدنيا والآخرة آمين» متاح بدار الكتب والوثائق المصرية برقم (1420 زكية).

(15) مخطوط بعنوان: «فتوح مصر والفيوم والإسكندرية ودمياط وغيرهم من الجزائر والبلاد تأليف العالم العلامة الواقدي رضي الله عنه وأرضاه»، دار الكتب والوثائق المصرية، رقم 1784 تاريخ تيمور.

(16) حول أبعاد العلاقة بين التاريخ والقصة التاريخية، راجع: روبرت إروين، «ابن زنبل وقصة التاريخ»، في: **الكتابة وأشكال التعبير في إسلام القرون الوسطى، آفاق المسلم**، جوليا براي (محرر)، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 26 وما بعدها.

(17) نشرها هنريك آرند همقر في ليدن سنة 1825 برواية مختلفة بعنوان «فتوح مصر والإسكندرية» المنسوب إلى المؤلف الشيخ أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني، انظر: مجهول، **فتوح مصر والإسكندرية** (منسوب إلى أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني)، تحقيق هنريك آرند همقر (ليدن: د. ن.، 1825).

مصدرًا أصيلًا ومهمًا من مصادر التاريخ التي تروي قصة الفتح الإسلامي لمصر، فإنّنا لا نتفق معه في الشطر الأول من رؤيته، بينما نوافقه الرأي على أنّه يدخل ضمن «القصة التاريخية»[18]؛ إذ كان النص مُلهمًا لألفريد بتلر في كتابه «فتح العرب لمصر» ووضعه في مقدمة الكتب المهمة التي استفاد منها في تأليفه كتابه عن الفتح. وأشار بتلر إلى هذا الكتاب الذي نحن بصدده وأكد أنّه منسوب إلى الواقدي: «وأما تلك الكتب التي تحمل اسمه مثل كتاب (فتوح مصر) فإنّها تُنسب إليه خطأً ولكنها في العادة تذكر منسوبةً إلى اسمه تسهيلًا في القول بدل أن يُقال إنّها تأليف المدّعي بأنّه الواقدي»[19].

تفصح القراءة الأولى للسيرة عن وظيفة هذه النوعية من السير لدى شريحة عريضة من الجمهور؛ إذ كانت محلًا للرواية الشفاهية على نطاقٍ واسع[20]؛ تلبيةً لحاجة اجتماعية مثل: تأكيد حق القبائل وأحفاد من شاركوا في الفتوح بعد أن شعر أحفاد الفاتحين الأصليين أنّهم مهمشون ومستبعدون عمّا كانوا يرون أنّها مكافآتهم العادلة[21]، أو تلبيةً لحاجة ثقافية عند الجمهور الذي كان تواقًا إلى معرفة وقائع النهاية والبداية: نهاية الروم المسيحيين (البيزنطيين) في مصر وبداية العرب المسلمين، وزاد الرواة فيها، بل اختلقوا فيها لخدمة أغراضهم تبريرًا لمزاعم الحق في الحصول على الرواتب. وباختصار، فقد تم حفظ قصص الفتوح، ليس بسبب الاهتمام بإنتاج سرد تاريخي واضح فقط، ولكن أيضًا لأنّه كان هناك شعور بأنّ ذلك أمر مفيد، ومن ثم فإنّ المادة التي لم تكن مفيدةً، مثل التأريخ التتابعي المضبوط للأحداث كانت تُلقَى في زوايا النسيان[22]. وأبدى الرواة اهتمامًا ببعض جوانب الفتوح، وكانوا أقل اهتمامًا بجوانب أخرى قد تبدو في عيوننا اليوم أكثر أهمية[23].

في الوقت نفسه، من غير المقبول علميًا أو منهجيًا المقارنة بين نص هذا الكتاب «فتوح مصر المحروسة» ونص كتاب «فتوح مصر وأخبارها» لابن عبد الحكم، على الرغم من أنّ النصين يدوران حول حدث تاريخي واحد، هو سقوط الحكم البيزنطي وبداية الحكم الإسلامي، بعد الصدام العسكري والسياسي بينهما؛ إذ إنّ كلًا من الكتابين ينتمي إلى نمط من الكتابة يختلف عن النمط الذي ينتمي إليه الكتاب الآخر. كما كان ابن عبد الحكم مؤرخًا مهمته أن يبحث عن الحقيقة ويسجلها وإن تسرّب إلى روايته بعض الحكايات الشعبية[24] ولكنّها في أغلبها اقتصرت على ما يتعلق بفضائل مصر وتاريخها القديم[25].

---

(18) إروين، ص 69.

(19) بتلر، ص 23.

(20) أنكر ابن الحاج في المدخل إلى الشرع الشريف وغيره من رجال الدين هذه القصص التي كانت تُروى للعامة، للمزيد انظر: ابن الحاج، **المدخل إلى الشرع الشريف**، ج 4 (القاهرة: دار التراث، د.ت.)، ص 80؛ محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة، **معالم القربة في طلب الحسبة**، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 190.

(21) هيو كينيدي، **الفتوح الإسلامية كيف غير انتشار الإسلام العالم الذي نعيش فيه**، ترجمة قاسم عبده قاسم (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2015)، ص 39-40.

(22) المرجع نفسه، ص 26.

(23) المرجع نفسه، ص 40.

(24) إبراهيم أحمد العدوي، **ابن عبد الحكم رائد المؤرخين العرب** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963)، ص 69.

(25) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، ص 28 وما بعدها.

كان الراوي في «فتوح مصر المحروسة» يدخل إلى تاريخ الفتح الإسلامي لمصر من بوابات الخيال والحبكة الدرامية الواضحة في روايته[26]؛ إذ يحفل كتاب «فتوح مصر المحروسة» بأمثلةٍ عديدة لا تكاد تخلو منها صفحة واحدة من صفحات الكتاب؛ بحيث نجد الراوي ينسج في خياله أجواء المداولات التي تتم في المعسكر البيزنطي أو في قصر المقوقس، وطرق اختيار الرسل والتراجمة والوقوع في غرام الأبطال المحاربين المسلمين أو التعاطف معهم، ويختلق الحوار الذي دار بين الملكة أَرْمَانُوسَّة[27] ورسل المسلمين أو بينها وبين جنودها أو الحَاجب ثِمِيلاطوس[28].

إضافةً إلى انشغال الراوي بدور شخصية اختلقها وهي رينا أخت مارية القبطية[29] التي ساعدت الجنود المسلمين على فتح دمياط وتحريرهم من الأسر، نجد أنّ الذهنية الشعبية انشغلت بالبحث عن السطور المفقودة في حياة مارية القبطية (التي تسرّى بها النبي صلى الله عليه وسلم) وتنقب عن الشخصيات الثانوية كي تكتمل الحبكة الدرامية، لتساعدنا على رؤية العناصر التي ظلت عالقةً بالذهنية الشعبية عن مارية القبطية، وعلاقتها بالنبي والتي كانت تحتوي في عناصرها على مسائل شغلت الضمير الجمعي ووجدها فرصةً لأن يطرحها في إطار رؤيته الشعبية للشخصيات والأحداث في سياق بحثه المستميت عن العناصر المنسية والناقصة والقلقة في الحدث التاريخي[30].

أما عن الخلفية التاريخية للملحمة فالواضح أنّ سيرة «فُتُوحُ مِصْرَ المَحْرُوسَة» تتشابه تمامًا مع الإطار العام لسيرة «فتوح البَهْنَسَا الغراء»، بوصفها قصةً تاريخيةً قُصد بها إذكاء الروح الجهادية في سامعيها، وقد مزج الراوي بين حقائق التاريخ والخيال ليصنع قصةً تتقد بالحماسة والحثّ على الجهاد. ويرى نوريس أنّ فتوح البَهْنَسَا وسيرة عنترة بن شداد تعودان إلى العصور الوسطى[31]، ويشي الأسلوب في كليهما بذلك، وهو ما يصحّ بالضرورة على سيرة «فُتُوحُ مِصْرَ المَحْرُوسَة»[32] التي تدور قصتها بصفة أساسية حول فتح مصر والإسكندرية والثغور المصرية المهمة، كدمياط ورشيد وتنيس والإسكندرية، وكانت الفكرة العامة واضحةً؛ كان انتصار المسلمين في مصر تعبيرًا عن مشيئة الله ومكافأته لهم لاعتناقهم الإسلام، وكانت هزيمة البيزنطيين كذلك جزءًا من الخطة الربانية، وعقابًا لهم على التوفيق بين وحدانية الله وإيمانهم بالثالوث، وعلى حكمهم الظالم. وتتجلى هذه الفكرة باستمرار في غزارة التبادل بالرسائل أو الخطب بين العمال المسلمين والبيزنطيين[33]. ثمة خيط آخر منسوج مع رواية سيرة

(26) قاسم عبده قاسم، **واقعة السلطان الغوري مع سليم العثماني نهاية المماليك بين التاريخ والحكي الشعبي** (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث، 2014)، ص 24 ـ 25 (بتصرف)؛ انظر: **فتوح البهنسا**.

(27) **فتوح مصر المحروسة**، ق 13.

(28) المرجع نفسه، ق 13، 14، 15، 16، 17، 18.

(29) المرجع نفسه، ق 11.

(30) محمد عبد الله عنان، **مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري** (القاهرة: مكتبة الأسرة، 1999)، ص 11؛ عمرو عبد العزيز منير، **الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين المسلمين**، ط 2 (القاهرة: سلسلة مكتبة الأسرة، 2012)، ص 122.

(31) ابن الحاج، ج 4، ص 80.

(32) إبراهيم كامل أحمد، « 'فتوح البَهْنَسَا الغراء'، كتاب من كتب المغازي الإسلامية»، **مجلة الفنون الشعبية**، العدد 46 (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس 1995)، ص 75، 145.

(33) **فتوح مصر المحروسة**، ق 78، 79، 80.

فتوح مصر المحروسة، وهو القوى العسكرية الإسلامية والمآثر البطولية، ويعكس بناء الشخصيات الحبكة ويعززها؛ بحيث تجسد الشخصيات الرئيسة: عمرو بن العاص، وخالد بن الوليد، وأبو عبيدة بن الجراح والشخصيات الأخرى المساندة لهم في السيرة، الفضيلة الروحية والعسكرية بالتتابع، وتبلغ شجاعة المسلمين وقواتهم قدرًا خياليًا؛ إنّهم قلة دائمًا، لكنّهم يواسون أنفسهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمآثر البطولية لأسلافهم، العرب لا يخونون ولا يكذبون، والعلاقات بينهم طيبة، ومفعمة بالإحساس بالعدل، وهم نماذج مطلقة للفضيلة، لكنّهم قبل كل شيء أتقياء، ويلتزمون بصرامة بالآخرة والثقة بالنصر أو الشهادة، بينما أعداؤهم المسيحيون على العكس تمامًا[34]. ونجد النبوءات عن قرب ظهور البطل المخلص لمصر؛ وحكايات تشرح وتفسر وتقيم جسرًا على الفجوة بين ما حدث بالفعل، والروايات الجزئية للإخباريين والمؤرخين والوثائق (التي تمثّل جزءًا من التاريخ ولكنها ليست التاريخ كلّه). وقد حملت هذه الرؤية القراءة الشعبية لأحداث الفتح الإسلامي لمصر[35]. وتمكننا من قياس درجة تأثير الحدث السياسي في المخيلة الشعبية.

يستهل الراوي سيرته ببداية المشاورات والمراسلات بين عمرو بن العاص وعمر بن الخطاب حول ضرورة فتح مصر، ولكنّه في الطريق يأبى إلا المرور بمحاولة التقرب من الذات، وذلك حين يعرض الراوي ما يجب وما لا يجب من وجهة نظره الدينية في سياق حديثه عن أحد حملة رسالة عمر بن الخطاب، وكيف يجب أن تكون هيئته بوصفه نموذجًا للمسلم، وكيف يوجّهه عمر بن الخطاب إلى ضرورة التزام الأخلاق الدينية قائلًا: «هَذِهِ الدِّيبَاجَةُ الحَرِيرُ الَّتِي عَلَيْكَ، لِبْسُهَا حَرَامٌ عَلَى الرِّجَالِ»[36]. فهو ينقل الأخلاقيات الدينية إلى مقام الثقافة، رسالةً منه إلى الحاكم والمحكوم لتعطي بُعدًا عن مدى تصور الذات وارتباطها الوثيق بالأخلاقيات الدينية، وضرورة العودة إلى الزهد وترك الترف الذي يعيشه مجتمع الراوي. ما يؤيد عمق السيرة الشعبية وغناها الواضح بما يعبّر عن حال المجتمع الذي يتلقاها في لحظة تاريخية مأزومة.

ثم يستعرض الراوي بداية سير المعارك التي دارت وقائعها بين العرب والبيزنطيين في مصر السفلى، ويأتي على رسالة من عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب. ولعل الحديث عن هذه الرسالة يذكّرنا بما تناوله المؤرخون من أنّ عمرًا أخبر عمرو أنّه مرسل إليه كتابًا فإن أدركه قبل دخوله أرض مصر فليعد من حيث أتى، وإن أدركه بعد دخولها فليمض على بركة الله، وأنّ عمرًا قد أدركه هذا الكتاب وهو لا يزال في فلسطين، فلم يقرأه إلّا بعد أن تأكد من أنّه في أرض مصر[37]. وبدأ تصاعد أحداث

---

(34) Paret Ruidi, «Die legendare Futuh - Literatur, ein arabisches Volksepos La poesia epica e la sua formazione,» *Accademia Nazionale dei Lincei*, Atti 139 (1970), pp. 742-743;

انظر: روبرت ج. هولاند، «التاريخ والقصة والتأليف في القرون الأولى من الإسلام»، في: **الكتابة وأشكال التعبير في إسلام القرون الوسطى** «آفاق المسلم»، جوليا براي (محرر)، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 68 ـ 69.

(35) قارن السمات المماثلة في سيرة فتوح البهنسا الغراء، وفتوح الشام، للمزيد، انظر: عبد المنعم شميس، «قصة البهنسا»، **مجلة الفنون الشعبية**، العدد الأول (1956)، ص 34 ـ 38؛ كامل أحمد، ص 137 ـ 145.

(36) **فتوح مصر المحروسة**، ق 2.

(37) قارن مع رواية: ابن عبد الحكم، ص 77.

السيرة بعد رسالة عمر إلى عامر بن الجَرَّاح حين يأذن فيها إلى عمرو بن العاص بالمسير إلى مصر، ثم نجد تتابع النجدات وانضمام العديد من القادة التاريخيين الذين تم استدعاؤهم من ذمة التاريخ إلى جيش عمرو أبرزهم خالد بن الوليد. ومضت القصة تروي تحركات الجيش العربي لنجد صورةً مغايرةً لخالد بن الوليد جعلته بطلًا موازيًا للبطل الرئيس في السيرة وهو عمرو بن العاص الذي كان له أعداء أشرار قاموا بدور في بناء السيرة وتطور المعارك الحربية، وجعلت لخالد بن الوليد دورًا لا يقل أهميةً من حيث جوهر فعله ويتساوى مع الأمير عمرو، ويدعم وجوده على مدى نص السيرة على الرغم من أنّ الثابت تاريخيًا وفاة خالد بن الوليد في الشام في غضون أقل من أربع سنوات من عزله، عام 21هـ/ 642م، ودفن في حمص حيث كان يعيش منذ عُزل.

ولعلّ وجود خالد في «سيرة فتوح مصر المحروسة» وكذلك وجوده بطلًا رئيسًا في «سيرة فتوح البهنسا الغراء» يعدّان صدًى لما علق بأذهان الرواة عن فعال خالد وبطولاته في أرمينية، وانبهارهم بانتصاراته في الشام والعراق حيث تغنّى الشعراء بفعاله، فوهبهم خالد وأغدق عليهم من ماله، ورسم في مخيلتهم النموذج الأمثل للبطل؛ إنّها الذهنية الشعبية التي لا تتغنى بهزائمها، ولكنّها تشرئبّ بأبصارها إلى عصور البطولة العربية الإسلامية تجترها سرديًا وملحميًا. إنّه الهروب إلى ماضٍ ذهبي، من حاضرٍ جارح محبط، متشرذم، منهزم داخليًا وخارجيًا على السواء، ومن عدوّ تاريخي يتربّص بها الدوائر سواء أجاء من الشرق الفارسي أو التتاري أم جاء من الغرب البيزنطي أو الصليبي[38].

وفي ضوء هذا، فإنّ الذهنية الشعبية تتسم بالصدامية مع أيّ رقابة تاريخية أو أخلاقية أو أدبية قد تعوق تجسيده بالشكل الأمثل الذي يرنو إليه الوعي والضمير الشعبي. ولذلك، فإنّ الراوي يأتي بشخصياته وأحداثه من ثنايا التاريخ، ليظهر الفرق جليًا بين القصص الشعبي والتاريخ؛ «فالأول ينشد ما يجب أن يكون، والثاني يفتش عمّا كان»[39]؛ فيختار الراوي من التاريخ من يحقق له حلمه/ حلم جمهوره.

ويروي تطلعاته وأمانيه روايةً أدبيةً مستعينًا بالمادة التاريخية ومحملًا إياها هموم الشعب وآماله، ويصبح في حالة تصادم دائمة مع أي حدث تاريخي لا يخدم الفكرة الرئيسة المنشودة. ووسيلته في ذلك خياله، وإيمانه المطلق بعدالة حلمه[40]. وعلى الرغم من أنّ السيرة الشعبية «فتُوحُ مِصْرَ المَحْرُوسَة» تحقق النصر العسكري الساحق لأبطالها على البيزنطيين، فإنّ هذا الانتصار/ الحلم يبقى مزيجًا من الواقع التاريخي والخيال القصصي، على نحو ما يعالجه المتخيل السردي أو يراه تعبيرًا عن أحلام الضمير الجمعي وآماله[41].

(38) محمد رجب النجار، **الأدب الملحمي في التراث الشعبي العربي** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2007)، ص 95.

(39) عبد الحميد يونس، **الظاهر بيبرس في القصص الشعبي** (القاهرة: دار القلم، د.ت.)، ص 5؛ طلال حرب، **بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999)، ص 11.

(40) يوسف إسماعيل، **الرؤية الشعبية في الخطاب الملحمي عند العرب** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004)، ص 126؛ عالي سرحان القرشي، «العلاقة بين الرواية والتاريخ (استنطاق، اختراق، تكوين)»، ضمن أبحاث ملتقى القاهرة الثالث للإبداع الروائي العربي، في: **الرواية والتاريخ**، ج 2 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 11 ـ 22.

(41) عبد المجيد عابدين، **لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية قبل الفتح العربي وبعده** (القاهرة: مطبعة الشبكشي، 1964)، ص 122 ـ 123 (بتصرف).

قدّمت السيرة بعض الأنواع المختلفة للأسلحة المستخدمة في القتال وطرق تعبئة الجيوش، أما أسلحتهم فكانت في معظمها أسلحة القتال المتلاحم، من سيوف ودرق وأعمدة ورماح وكرابيج، إلى جانب القسيّ والنشاب للرمي عن بعد، ودبابيس(42). وكلّها أسلحة تتفق مع أسلحة تشكيلات المشاة في الجيش البيزنطي المكوّن من فرقٍ تستخدم كعوبًا غليظة ومزاريق طويلة وحرابًا، مهمتهم مواجهة هجمات الفرسان الثقيلة، بحيث كان في كلّ وحدة مشاة مكونة من ألف رجل مئة جندي مجهزون جيدًا إلى جانب أربعمئة من حملة الحراب وثلاثمئة من حملة السهام ومئتين من المشاة الخفيفة سلاحهم المقاليع والمزاريق الصغيرة(43).

كما يوضح النشاط الاستخباراتي الحربي الذي قام به جيش العرب ضد البيزنطيين، وما قام به الجيش البيزنطي ضد العرب وآلية تعامل كلٍ منهما مع الآخر، ويعرض لطرق الكمائن التي اعتاد البيزنطيون نصبها للعرب(44)، فضلًا عن الأبواب السرية(45) والطرق المجهولة للعديد من حصون البيزنطيين التي كانت تُستخدم في الأوقات الطارئة(46). بل إنّ الجواسيس يستطيعون نقل الخطط السرية ومحاورات قادة الروم مع كبار رجال دولتهم، ويجيد هؤلاء الجواسيس اللغة القبطية واليونانية إجادةً تامةً، فقد «كَانُوا يَحْفَظُون أَكْثَرَ اللُّغَاتِ لِيَسْتَعْمِلُوهَا فِي وَقْتِ حَاجَتِهِمْ إلَيْهَا»(47). كما وردت إشارات عن الدور الدبلوماسي والثقافي الذي قام به التراجمة في مجتمع السيرة وتزايد الحاجة إليهم، وهو ما نجد له صدًى في الواقع التاريخي للمجتمع في العصر المملوكي(48)، إضافةً إلى إشارات تفيد عن مستوى التعليم والاهتمام باللغات الذي كان يتلقاه الأمراء والملوك والسلاطين في الواقع التاريخي ومعرفتهم أكثر من لغة(49).

كما عكست سيرة «فُتُوحُ مِصْرَ المَحْرُوسَة» علاقة بلاد النوبة مع مصر في سياق الصراع الإسلامي البيزنطي المتمثلة برابطة الجوار ورابطة الكنيسة، بخاصة بعد إخفاق محاولة عمرو بن العاص سنة 642م فتح النوبة على يد عقبة بن نافع ثم محاولة عبد الله بن أبي السرح وتوالي غارات أهل النوبة على مصر في عصر الإخشيديين والفاطميين إلى أن نشبت الحروب الصليبية لتزيد مظاهر العداء بين مصر ومملكة النوبة المسيحية مهاجمة أسوان سنة 1272م وأسرهم العديد من أهل أسوان وعيذاب وتصدي الظاهر بيبرس لهم(50).

(42) محمد أحمد دهمان، **معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي** (دمشق: دار الفكر، 1990)، ص 73؛ ادّي شير، **كتاب الألفاظ الفارسية المعربة**، ط 2 (القاهرة: دار العرب للبستاني، 1988)، ص 60؛ عبد الرؤوف عون، **الفن الحربي في صدر الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 154.

(43) جون هالدون، **بيزنطة في حرب 600 ـ 1453م**، ترجمة وتعليق فتحي عبد العزيز محمد (الكويت: دار ناشري، 2011)، ص 47.

(44) **فتوح مصر المحروسة**، ق 16، 69.

(45) المرجع نفسه، ق 56، 62.

(46) عون، ص 145.

(47) **فتوح مصر المحروسة**، ق 110.

(48) للمزيد، انظر: علي السيد علي، «التراجمة في عصر سلاطين المماليك»، في: علي السيد علي، **بحوث في التاريخ الاجتماعي من العصر المملوكي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2014)، ص 205 ـ 232.

(49) **فتوح مصر المحروسة**، ق 15، 16.

(50) المرجع نفسه، ق 41؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، **الظاهر بيبرس** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 124.

وتكاد تتشابه الصورة النمطية للبُجَاوَة(51) ذوي البشرة السوداء في سيرتي «فتوح مصر المحروسة» و«سيرة فتوح البهنسا الغراء»(52). وتوصف الملامح الجسدية للسودان(53) وصفًا بشعًا يبدو معه أنّ الراوي يسعى ليكسب تعاطف المتلقي فيندفع مع أبطاله في كيل السباب لهم، ويلحق بهم كل صفات اللعن والكفر ليتحوّل أسود اللون إلى أسود الفعال. واختار الراوي صفاتٍ جسديةً تنسجم مع هذه الفعال، وعمد إلى الخيال الذي يشوه ملامح وجهه، فيجتمع سواد البشرة مع البشاعة الشكلية والخُلقية والمبالغة في رسم شفتيه، وَفيها خزام من نحاس إلى درجة تثير العجب، فحتى قوة العبيد السود التي قد تحمل دلالةً إيجابيةً لحق بها تشبيه منفر لا يتفق وروح الأخوّة بين البشر التي دعا إليها الدين الإسلامي، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13).

ويبدو لنا المجتمع الإسلامي في السيرة خاضعًا لنسقه الثقافي العام أكثر من نسقه الديني؛ فقد كان أسيرًا لما احتفظت به الذاكرة الجماعية من حروب وعلاقات صدامية مع الأسود الحبشي قبل الإسلام (أبرهة الحبشي)، ثم العلاقات غير الودية بين مصر وبلاد النوبة والحبشة في العصور الوسطى. لهذا تم النظر إلى الأسود بوصفه ذلك الآخر المفرط في مغايرته للذات العربية لونًا وعرقًا وهيئةً وثقافةً ودينًا ولغةً (في وصفه كلامهم بطمطمة السودان)، وأمعنت المخيلة في تجسيد بطشهم. ومثل هذا التعبير بدا لنا شكلًا من عملية تمثيل الذات واستعراضها أمام نفسها وأمام الآخر وأمام العالم(54). ويعكس حديث السيرة عن أعداد العبيد السود(55) حقيقة الواقع في مجتمع العصر المملوكي وما تميز به من كثرة اقتناء السلاطين والأمراء والعامة العبيد السود، كلٌ بحسب سعته ومكانته الاجتماعية ومركزه المالي(56).

وعلى جانبٍ آخر، أوضحت السيرة شعارات الجيش الإسلامي وشاراته(57) وطرق التواصل بين الجنود في المعاركَ. والمعروف أنّ الجيش الإسلامي كان يُبنى على أساسٍ قبلي. وكان لهذه القبائل شعار تتميز به، ويتعارف به أفرادها وصيحات خاصة يتنادون بها ويتعارفون في الظلام وعند الاختلاط، بحيث تكون عندهم معروفةً، وعند غيرهم مجهولةً إضافةً إلى شعارهم العام وهو التكبير(58) الذي كان شعار كلّ مسلم(59) والذي يتفق مع الحقائق التاريخية المتعلقة بشعارات المسلمين في معاركهم الحربية.

(51) البَجَاوَةُ: بفتح الواو، قال الزمخشري: بجاوة أرض بالنّوبة، بها إبل فرهة وإليها تنسب الإبل البجاويّة منسوبة إلى البجاء، وهم أمم عظيمة بَيْنَ العرب والحبش والنوبة، والبجاء: قوم سود أشد سوادًا من الحبشة، انظر: الحموي: **معجم البلدان**، 388/4.

(52) **فتوح البهنسا**، ص 201.

(53) المرجع نفسه، ص 214؛ **فتوح مصر المحروسة**، ق 43.

(54) نادر كاظم، **تمثيلات الآخر، صورة الأسود في المتخيل العربي الوسيط** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، ص 47؛ ماجدة حمود، **صورة الآخر في التراث العربي** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 241.

(55) **فتوح مصر المحروسة**، ق 46، 67.

(56) علي السيد علي، «الرعاية الاجتماعية للجواري والعبيد السود في العصر المملوكي»، في: علي، **بحوث في التاريخ الاجتماعي من العصر المملوكي**، ص 233 ـ 234.

(57) انظر: **فتوح البهنسا**، ص 323؛ **فتوح مصر المحروسة**، ق 50.

(58) المرجع نفسه، ق 52، 56، 57.

(59) الشعار قسمان: شعار فعلي وهو الشارات للفرد والجماعة، وشعار قولي وهو ألفاظ خاصة كانوا يتصايحون بها عند القتال، ويتعارفون بها في المعارك، وتقوم مقام «كلمة السر» في الجيوش الحديثة بحيث يعرف الجندي أخاه، انظر: عون، ص 254 ـ 255.

وبأسلوب الملاحم العربية يصف حمية القتال وشجاعة الفرسان من الجانبين العربي والبيزنطي. وعلى الرغم من أنّ المؤرخين المسلمين يعترفون بشجاعة المقاتل «البيزنطي» فإنّ راوي السيرة ينزع هذه الصفة عن جنود أعدائه، ويمعن في انتقامه منهم ولا يعترف لهم بهذه الشجاعة إلا نادرًا ويلحق هذه الصفات بأي قائد يصعب التغلب عليه[60] في محاولةٍ لإظهار شجاعة المحارب المسلم الذي تصدّى لمواجهة المحاربين الأقوياء في صفوف العدو.

وحين نتأمل صورة المرأة[61] في هذه السيرة الشعبية، نجد صورةً متوازنةً لها كالصوت الذكوري تمامًا، ودورًا لافتًا للنظر تقوم به المرأة من ناحية الكم والكيف معًا[62]؛ فمن ناحية الكمّ تزدحم السير الشعبية العربية بنماذج من البطولات النسائية، ومن ناحية الكيف فإنّ هذه النماذج تتأرجح درجة بطولاتها بين أدنى درجات البطولة حتى أعلاها، وعندها تتساوى مع النماذج البطولية للرجال[63]. وهو نموذج للمرأة المسلمة البطلة التي تتقن فن القتال وتمارسه من أجل المصلحة التي تحددها الجماعة، ويرد هذا النموذج كثيرًا في وصف المسلمين عبر تاريخ الإسلام. ونجد دورها البطولي دومًا إلى جانب المقاتلين من العرب[64].

أما عن صورة المرأة البيزنطية، فإلى جانب تلك الصورة السابقة التي تتجاوز الإطار المألوف، تحشر المرأة ما دامت تعبّر عن الآخر في صورةٍ نمطية تبرز التشوه الذي كبّل حياتها، وحاصرها بنظرة دونية، في استجابةٍ من الراوي هنا للنسق الثقافي العربي، فيضع الملكة أرمانوسة[65] في مرتبة الخيانة والمكر والاحتيال في أبشع صورها حين تحاول الإيقاع بيوقنا الذي أسلم، وبقادة العرب، والدفاع عن بلدها. ويرسم لها الراوي صورةً سلبيةً متأثرًا بالمعتقد الديني وفي الوقت نفسه يعترف بجمال الجواري الحسان[66]، يقول الراوي: «ومنهن من يضربن على جميع الآلات والغناء»[67]، ويصف ما تتحلى به من زينة وما تمتلكه من جوارٍ وأموال.

لكن من جهة أخرى، نلمس تعاطفًا إنسانيًا مع الآخر المسيحي المسالم حتى لو كان ينتمي إلى الأعداء لا يمنعه من تقديم صورة إيجابية لهم: «رَاهِبٌ مِنْهُم كَبِيرٌ خَبِيرٌ بِالأُمُور، صَاحِبُ عِلْمٍ وَعَقْل»[68]،

(60) **فتوح مصر المحروسة**، ق 91.

(61) **فتوح البهنسا**، ص 176، 177؛ **فتوح مصر المحروسة**، ق 71.

(62) حمود، ص 246.

(63) نبيلة إبراهيم، **من نماذج البطولة الشعبية في الوعي الشعبي**، سلسلة معارف إنسانية، العدد 5 (دبي: ندوة الثقافة والعلوم، 1993)، ص 154.

(64) **فتوح البهنسا**، ص 388؛ **فتوح مصر المحروسة**، ق 70 وما بعدها.

(65) المرجع نفسه، ق 31، 32، 33.

(66) Nadia Maria El-Cheikh, «Describing the other to get at the self: Byzantine women in the Arabic sources (8th-11th Centuries),» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 40, no. 2 (1997), pp. 240-250.

(67) نجد لهنّ نظيرًا في سيرة الأميرة ذات الهمة، انظر على سبيل المثال قصة الأميرة البيزنطية أفتونا التي تجيد الغناء بالعربية، وتستطيع في الوقت نفسه أن تبارز الفرسان: **سيرة الأميرة ذات الهمة**، ج 1 (بيروت: المكتبة الشعبية، 1981)، ص 297 ـ 317؛ نقلًا عن: أبو سعدة، هامش 68، ص 302.

(68) **فتوح مصر المحروسة**، ق 95.

«الرَّاهِب (مَنَاخ)، وَكَانَ تِلْمِيذًا لِبحِيرَةَ الرَّاهِب، وَكَانَ مُؤمِنًا بِاللهِ عَزَّ وَجَلَّ وبِأَنْبِيَائِه»[69]. وجدنا هذه الصورة الإيجابية للراهب في كتب التراث الإسلامي، فكان مثال رجل الدين الذي يقترن الإيمان لديه بالسلوك الإنساني. وهذا ما لمسناه لدى أبي حيان التوحيدي الذي جسّد لنا، عبر كتبه، لحظاتٍ مشرقةً في الحضارة الإسلامية[70]. إذ يمكننا القول مع تييري هنتش إنّ التعايش بين الإسلام والمسيحية يمثّل جزءًا من الإرث في الفكر الإسلامي[71].

ويصف الراوي أيضًا أساليب المعاملة الكريمة من العرب للأسرى على الرغم من رغبة بعض الجنود في الفتك بهم، إذ نهرهم القادة عن هذا الإثم في أكثر من موضع من مواضع السيرة[72]. إضافةً إلى تنوع الأسرى وكثرتهم في مجتمع السيرة: «وَالأَسْرَى قَرِيبٌ مِنَ الأَلْفَيْن»[73]، وإسلام بعضهم وبقاء البعض على دينه[74]. نجد في المصادر التاريخية شواهد عدة تحدثت عن الفترات السابقة لحكم المماليك وعن وجود سجن للأسرى من الفرنج والذين ذابوا وسط المجتمع المصري نتيجةً لإسلام كثير منهم[75].

ويستمر الراوي في وصف التلاقي بين الجانبين وظهور الأبطال. ويوضح أخلاقيات الجيش الإسلامي في الحرب والتزام عدم التعرض للكنائس والأديرة والنساء والأطفال والشيوخ والرهبان، وهو ما يميز هذه السيرة التي بدت مخلصةً للواقع المعيش في بعض وجوهها، إذ لا نجد البيزنطيين وحدهم يقعون في الأسر، بل وجدنا المسلمين يقعون في الأسر أيضًا[76].

يستحضر الراوي مشاهد الصراع الإسلامي البيزنطي، مستشهدًا بالمواقف الحاسمة والهزائم التي ألحقتها الجيوش الإسلامية بقوات الإمبراطورية «البيزنطية/ المسيحية»، في معركة اليرموك[77] (13هـ/ 636م)، وهو استحضار للحظةٍ حضارية تحطم المسافة الوهمية بين العقل والمشاعر ووهن الواقع. لنقرأ ما يمكن أن نسميه بالتاريخ الوجداني لهذه الفترة.

كما ركّزت السيرة في أكثر من مشهد في الجدل الديني بين المسلمين والبيزنطيين/ الروم، لنلمح على امتداد السيرة كثيرًا من عناصر هذا الجدل والمناظرات الدينية التقليدية، فألوهية المسيح، ونسب الأبوة

---

(69) المرجع نفسه، ق 142.

(70) انظر: أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق إبراهيم كيلاني، مج 3 (دمشق: دار أطلس، د.ت.)؛ حمود، ص 224.

(71) Thierry Hentsch, *L'orient imaginaire: La vision politique occidentale de l'Est mediterraneen* (Paris: editions de minuit, 1988), pp. 103-104.

(72) **فتوح مصر المحروسة**، ق 77؛ قارن الرواية منقولة بتصرف عن فتوح الشام المنسوب للواقدي، ج 2، ص 71.

(73) **فتوح مصر المحروسة**، ق 47.

(74) المرجع نفسه، ق 106، 107.

(75) علي السيد علي، «دور الأسرى الأجانب في المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك»، في: علي، **بحوث في التاريخ الاجتماعي من العصر المملوكي**، ص 70 وما بعدها.

(76) **فتوح مصر المحروسة**، ق 61.

(77) المرجع نفسه، ق 15.

لله مع إنكارها للبطلوس أو البطريق تكاد تتشابه مع مناظرات أبي بكر بن الطيب المعروف بالباقلاني (ت. 403هـ/ 1013م) مع رجال الدين البيزنطيين(78).

ونجد أنّ الراوي (صوت الضمير الحي للمجتمع) يُلمّ ببعض عناصر الجدل الإسلامي البيزنطي وفرعياته؛ فمعظم النقاط المحورية في الكتابات الإسلامية الجدلية ضد بيزنطة تظهر متفرقةً في أجزاء كثيرة من السيرة، وتكاد تكون أهم هذه النقاط في السيرة وفي الجدل الإسلامي البيزنطي أيضًا هي مشكلة تأليه المسيح؛ فالراوي يعرض عرضًا متكررًا وجهة النظر الإسلامية في تأليه المسيح ومكانته(79) والاختلاف المذهبي(80) بين اليعاقبة والنسطوريين(81).

أمّا في ميدان القتال فإنّ الهوية الدينية والحرص الشديد على التمييز بين المسلمين والمسيحيين يبدوان جليّين في كلّ وصف تقريبًا للمعارك الحربية؛ فالتهليل والتكبير والأعلام والرايات المحمدية هي علامات الجيش الإسلامي، أما الصلبان الذهبية والدروع والدرق وما تطلق عليه السيرة «طمطمة الروم» فتصاحب الجيوش البيزنطية بضخامتها وتعدد العناصر المشاركة فيها والمساعدة لها(82).

وتحظى الطقوس والعادات المسيحية عامةً باهتمام خاص من مؤلف السيرة، فهو يصف عاداتهم في الملبس والمأكل والصلاة والصيام والزواج والتطهّر والمواريث والمجالس الخاصة بهم(83)، ونظامهم الكنسي وطبقات رجال الدين الكنسي وتسلسلهم الوظيفي(84) إضافةً إلى الصورة التقليدية للنقد الإسلامي ضد القسيسين والرهبان بخاصة. ويجمع الراوي عناصر مشتتة من الكتابات الدينية الجدلية العربية، أو لعلّها كانت متداولةً شفويًا بين المسلمين آنذاك، ولا تزال بعض آثارها موجودةً إلى يومنا هذا.

كما أنّ قضية التطهر للصلاة والغسل من الجنابة، وطقوس القداس الكنسي وما يصاحبه من «تناول» كانت من المحاور التي أشار إليها الراوي وأفرغ لها ملاحظات ساخرةً حول الرهبان والقسيسين(85). وهو ما نجد مثيله في سيرة البهنسا(86).

أمّا عن صورة الرهبنة والديرية في السيرة، فلعلّ أجمل صورة رسمتها السيرة للآخر هي صورة الراهب المسيحي «الذي أشار على الرُّهْبان بالقبض على القِسّ بُوليس»(87). ويبدى إعجابه بشجاعة خالد

---

(78) محمد الخضيري، **المناظرة العجيبة، وقائع مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى بحضرة ملكهم** (الرياض: دار الوطن للنشر، 2000)، ص 22 ـ 47.

(79) أبو سعدة، ص 107.

(80) **فتوح مصر المحروسة**، ق 49.

(81) سيدة إسماعيل كاشف، **مصر الإسلامية وأهل الذمة**، سلسلة تاريخ المصريين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 51ـ61.

(82) **فتوح مصر المحروسة**، ق 1، 44، 52، 104، 105 وما بعدها.

(83) المرجع نفسه، ق 75، 76؛ **سيرة فتوح البهنسا**، ص 155، 156، 157.

(84) المرجع نفسه، ص 155.

(85) **فتوح مصر المحروسة**، ق 93.

(86) **فتوح البهنسا**، ص 314.

(87) **فتوح مصر المحروسة**، ق 97.

بن الوليد، ويتم بفضله حقن دماء المسيحيين والمسلمين، وتزداد الصورة المشرقة وضوحًا حين نرى الرهبان يخرجون للمسلمين «مِن دَيْرِهِم الطَّعام والعَلُوفة»[88] ويأكلون ويعلفون خيولهم وينامون في الدير طوال الليل[89] وهو ما نجده في الواقع التاريخي من مجيء رهبان وادي النطرون إلى عمرو بن العاص، يظهرون له الطاعة، وأعطى عهد أمان لهم ولبنيامين فعاد من مخبئه، ودخل الإسكندرية، ووصفه عمرو بن العاص بقوله: «إنني لم أر يومًا في بلد من البلاد التي فتحها الله علينا رجلًا مثل هذا بين رجال الدين»[90].

لا تخطئ العين النظرة الإسلامية المزدوجة (للآخر) للرهبنة والرهبان التي تراوح بين التقدير والاحترام لمن تفرغوا للعبادة وانفردوا بأنفسهم بعيدًا عن العالم، حتى لو كان ذلك تدينًا في الاتجاه الخاطئ من وجهة النظر الإسلامية[91]. ونلاحظ رغبة الراوي المسلم في ممارسة دور الداعية الديني، مما يؤثّر في صورة موضوعية للآخر، لهذا عمد إلى عرض الإسلام على الرهبان واستعراضه معجزات النبي الأكرم ليكتمل إيمانهم. وفي الوقت نفسه، هناك العديد من الأمثلة من الرهبان الذين أسلموا أو كانوا مسلمين في الأصل ولكنّهم كتموا إسلامهم وعاشوا متخفّين ضمن المجتمع الديري البيزنطي حتى لا ينكشف سرّهم عند مساعدتهم أبطال السيرة في المواقف المختلفة[92].

نلمس حرصًا شديدًا لدى البعض الآخر من رهبان مناطق الحدود على عدم التورط في الصراع العسكري القريب منهم، لتجنب تبعات ذلك، فأصبحت أديرتهم محطات استراحة ودية لمن يمرون بها من المسلمين والبيزنطيين على حدٍ سواء[93].

أمّا داخل بيزنطة نفسها فلم تذكر المصادر إلّا القليل من النماذج البيزنطية التي أسلمت أو مالت إلى الإسلام والمسلمين وقامت بدور في الصراع العسكري بين الجانبين. وتقدّم لنا السيرة نموذجًا لهؤلاء البيزنطيين المسلمين عبر صفحاتها وهو «يوقنا» الذي قام بأدوار كثيرة في خدمة الجيش الإسلامي، وتوضح السيرة شك أرمانوسة فيه وفي انتمائه إلى الإسلام والمسلمين[94]. وعلى أرض الواقع التاريخي، فإننا لا نجد نموذجًا يماثل هاتين الشخصيتين، سوى شخصية ساموناس Samonas الخصي البيزنطي ذي الأصل المسلم الذي تروي المصادر البيزنطية أنّه حاول تحذير سفير مسلم رشاه الروم لحمل رسالة سرية إلى ثائر بيزنطي لاجئ في بغداد، ثم قُبض عليه أثناء محاولته الهرب إلى المسلمين[95].

(88) المرجع نفسه، ق 50.

(89) المرجع نفسه، ق 97، 98.

(90) بتلر، ص 457.

(91) عن نظرة الإسلام إلى الرهبنة في الملاحم، انظر: أبو سعدة، ص 286؛ وعن نظرة الإسلام إلى الرهبنة، انظر:
Sara Sviri, «Wa rahbābāniyyatun ibtadaʿūhā: An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of the Christian monasticism,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islamic*, vol. 13 (1990) pp. 195-208.

(92) **فتوح مصر المحروسة**، ص 190، 200، 210.

(93) أبو سعدة، ص 287.

(94) **فتوح مصر المحروسة**، ق 14، 15، 16.

(95) Georgius Monachus, *Chronicon,* C. De Boor (ed.), (Leipzig: Teubner, 1904), pp. 867-868;

أبو سعدة، ص 300.

ويعلن الراوي تفوّق بعض الرهبان على المؤمنين من ديانات أخرى، وكأننا نلمح هنا تعريضًا بالمسلمين الذين ينتمي إليهم الراوي نفسه. وقد ازدادت صورتهم إشراقًا، حين قاموا بمساعدة خالد بن الوليد في التنكر بملابسهم وصلبانهم ليفتح مصر[96].

يعكس الراوي الانطباع الإسلامي العام الناقد للفكر الكنسي والرهبنة، وإن كان في الوقت ذاته يوضح المكانة التي كان يتمتع بها رجال الدين المسيحي في المجتمع البيزنطي بصورة عامة، وخضوع الملوك لهم ولرأيهم، وما امتلكته الأديرة والكنائس من ثرواتٍ ونفائس[97] وكذلك العديد من أهل الذمة الذين أحرزوا ثروات هائلة[98]، الأمر الذي لفت نظر محاربي المسلمين[99].

أضف إلى ذلك الصورة التقليدية لملامح البلاط البيزنطي التي رآها رسل التفاوض بين الجانبين حيث سرادق البطريق أو بطلوس الروم وما فيه من فرش وصلبان ذهبية تلفت نظر كاتب السيرة أكثر من مرة، كأنّه يعكس صورة الانبهار بالبيزنطيين[100] وما كانوا عليه من مراسم وزينة وبهاء شاعت أصداؤها في كتب المؤرخين المسلمين[101] عن غنائم فتوح بلاد الشام وما غنموه من معاركهم مع الروم، وربما يعكس أيضًا رغبة الوجدان الشعبي في كسر حاجز أسرار الكنائس وما يدور فيها والكشف عن أدق تفاصيلها وما يجري فيها، في محاولةٍ للتعرف إلى الآخر وعاداته في الطقوس الكنسية والجنائزية.

ويفرض رؤيته وشروطه على الآخر الذمّي ويوجّه له رسالةً بألّا يرفع صوته أثناء قراءة الإنجيل بينما يسمح لنفسه أن يجهر بصوته في قراءة القرآن. إنّه صوت القوة المنتصرة التي تريد أن تفرض على الآخر دينها، متخليًا عن روح الدين.

تبدو لنا الأنا المتفوقة لدى الراوي المسلم مندفعةً لتطبيق تعاليم الإسلام وطقوسه. ومن هنا نجد الآخر غير المسلم يسارع إلى الإيمان بهذا الدين ما إن يسمع بأخلاق أبنائه ويراها. اللافت للنظر أنّنا وجدنا مدحًا له في سياق أحداث السيرة وحواراتها المطولة؛ فنجد البطريق أو الحكيم المسيحي يقول عن الدين الإسلامي: «وَإِنَّ الرَّحْمَةَ فِي قُلُوبِهِم، وَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا فَخَانُوا، ولا حَلَفُوا يَمِينًا فَحَنَثُوا، وَقَدْ بَلَغَكَ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الدِّينِ وَالصِّيَانَةِ وَالصِّدْقِ وَالأَمَانَة»، وبذلك نعايش في السيرة هوية الأنا، فتبدو لنا

(96) **فتوح مصر المحروسة**، ق 97.

(97) المرجع نفسه، ق 178.

(98) ميكل ونتر، **المجتمع المصري تحت الحكم العثماني**، ترجمة إبراهيم محمد إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2007)، ص 16.

(99) **فتوح مصر المحروسة**، ق 52.

(100) عن عرش أباطرة بيزنطة انظر وصف شاهد عيان للسفير اللاتيني ليودبراند من كريمونا Liudprand of Cremona الذي سافر إلى القسطنطينية حوالى عام 971م سفيرًا للإمبراطور أوتو الأول Otto I (962 ـ 973م):

The works of Liudprand of Cremona, F. A. Wright (English trans.), (London: G. Routledge & Sons, 1930) p. 207; Gerard Brett, «The automata in the Byzantine 'Throne of Solomon',» *Speculum*, vol. 29, no. 3 (July 1954), pp. 477, 487.

(101) انظر: أبو محمد البلوي، **سيرة أحمد بن طولون**، تحقيق محمد كرد علي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1999)، ص 36؛ أبو سعدة، ص 283.

صورتها على حقيقتها بعيدةً عن الزيف والتجميل، وهي تعيش في لحظة تاريخية مأزومة؛ إذ تعاني انحطاطًا في المجالين السياسي والاقتصادي، ولكنّها تعيش ازدهارًا ثقافيًا.

لم يكن مستغربًا أن تجسّد السيرة «الأنا» العربية الإسلامية في لحظة قهر بسبب ما تعانيه من كوارث وغزو واستبداد، فتبدو مؤرقةً بأمجادها الحضارية التي تسعى لاستردادها عبر الحلم ما دام الواقع محبطًا[102]. لهذا كان عصر الفتوحات الإسلامية أبرز العصور التي شكّلت الفضاء الزمني لسيرتَي «فتوح مصر المحروسة» و«فتوح البهنسا الغراء».

وبناءً عليه، فإنّ السيرة مهما استغرقت في حبكتها الدرامية التي تبغي حصرها في إطار زماني، لا تستطيع إلا أن تفلت من عقالها وتتناول قضاياها الراهنة وواقعها القريب الذي كان باعثًا في الأساس إلى ظهورها، ونلمس أصداء الواقع في سياق سرد راوي سيرة «فتوح مصر المحروسة» أحداث فتح الثغور المصرية بخاصة ثغر دمياط[103] الذي كان الهدف الأول للتحالف الصليبي ـ البيزنطي إضافةً إلى استهداف ثغر الإسكندرية طوال فترة العصور الوسطى[104] من حملاتٍ صليبية أشهرها الهجوم الوحشي المفاجئ الذي شنّه بطرس الأول لوزنيان ملك قبرص الصليبي على ثغر الإسكندرية سنة 1365م[105] فأوجد هذا الهجوم روحًا من الكراهية وعدم الثقة المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين، إلى أن استطاعت الاتصالات التي تألّفت من الإمبراطورية البيزنطية وملوك أرغونة Aragon وأباطرة الحبشة ذات الطابع السلمي من جانب القوى المسيحية، أن تخفف الاحتقان[106].

ولكن، تشير المصادر التاريخية إلى كثرة اعتداء القراصنة على ميناء الإسكندرية ودمياط في الشطر الأخير من عصر سلاطين المماليك. كما تشير إلى المعاناة التي نجمت عن تلك الحوادث وما حاق بالمدينة من خراب أنتج نوعًا من العجز عن التفسير المنطقي للحدث. وعندما تصادم هذا العجز مع الرغبة في الثأر، لجأ الخيال الشعبي في سيرة «فتوح مصر» ليثأر ثأرًا تعويضيًا يتوافق مع النفسية وما تعانيه أو تتطلع إليه في أمل. ووجد الخيال الشعبي الحل الذي يلائمه بسرد أحداث فتح دمياط وحشد الأحاديث المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم عن ضرورة المرابطة بدمياط والإسكندرية ورشيد وتنيس وشطا[107] بغض النظر عن المنطق التاريخي.

وعلى عكس المصادر التاريخية التقليدية، فإنّ «سيرة فتوح مصر المحروسة» وسيرة «فتوح البَهْنَسا الغراء» وسيرة «الأميرة ذات الهمة» اتفقت في أنّها تقدّم دورًا فاعلًا للعرب المتنصرة في الصراع

(102) حمود، ص 198، 199، 200، 201 بتصرف.

(103) **فتوح مصر المحروسة**، ق 107، 108.

(104) William Barron Stevenson, *The Crusaders in the East, a brief history of the wars of Islam with the Latin in Syria During the twelfth and thirteenth Centuries* (Beirut: Slim Press, 1968), p. 196.

(105) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 112 وما بعدها.

(106) قاسم عبده قاسم، **أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى دراسة وثائقية** (القاهرة: دار المعارف، 1977)، ص 91ـ93.

(107) بتلر، ص 260، 261؛ جمال الدين الشيال، **مجمل تاريخ دمياط سياسيًا واقتصاديًا** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2000)، ص 8.

البيزنطي الإسلامي[108] والذين انضموا إلى الجيوش البيزنطية وشاركوا مشاركةً فعالة في الحرب ضد المسلمين، وكذلك استغلت أسماؤهم ولغتهم العربية، يقول الراوي: «وَكَانَ المَلْعُونُ فَصِيحَ اللِّسَانِ بِالعَرَبِيَّة»[109]، واستغلوا مظهرهم العربي: «ويُشْبِهُ زِيُّهم زِيَّ غَسَّانَ»[110] في خداع المحاربين المسلمين من خلال أحداث السير، وهو الأمر الذي قد يكون انعكاسًا لما قام به بنو حبيب المرتدون في الحرب ضد المسلمين في القرن العاشر الميلادي، وكانوا زهاء عشرة آلاف فارس، ووجدوا صدرًا رحبًا من السلطات البيزنطية. وبحسب المصادر الإسلامية استغلوا معرفتهم السابقة بالعربية، وبطرق قتال العرب، وأيضًا بدروب الأرض الإسلامية في إلحاق أشد درجات الأذى بالمسلمين. كما كاتبوا بتشجيع السلطات البيزنطية إلى أقربائهم في بلاد المسلمين يحثونهم على الالتحاق بهم في بلاد الروم[111]، ويذكرون لهم ما يتمتعون به من رعاية بيزنطية. وهو موقف يختلف كثيرًا عن موقف الأقباط المصريين المقيمين تحت الحكم البيزنطي وإن بدا دورهم باهتًا، إلا عند الحديث عن بعض المساعدة السرية من الرهبان الأقباط للعرب[112]. فلا نكاد نلمس أي لهجة عداء ضدهم على الإطلاق.

الخاتمة

السير الشعبية العربية بمنزلة شاهد على ذهنية المجتمع العربي، بخاصة في فترات التأزم الحضاري التي تعدّ مجالًا مهمًا لدراسة هذه الذهنية التي تتطلب سلاحًا نقديًا ثاقبًا.

وكشفت سيرة فتوح مصر المحروسة وبصورة مدهشة عن كيفية ورود أحداث الصراع الإسلامي البيزنطي أثناء الفتح الإسلامي لمصر إلى الذاكرة، وماهية رؤيتها لبدايات المجتمع المسلم الباكر في مصر والمجتمع الذي عاش في رحابه رواة السير الشعبية، وتمثّل نمطًا من أنماط الذاكرة الاجتماعية، وإضافةً مهمةً لتوضيح هوية مصر الإسلامية بعد الفتح العربي لها.

كما ألقت ضوءًا مفعمًا بالخيال الخصب على بؤر جديدة لم تنتبه إليها مصادرنا التاريخية عكست رؤية الوجدان الشعبي الجماعي لصورة الآخر (البيزنطي) من المنظور الديني[113].

وساعدتنا في التعرف إلى الموقف الذهني الإدراكي والأخلاقي والتخيلي والمعرفي من الآخر، ومعرفة مدى ما تختزنه الثقافة العربية الإسلامية من مواقف صريحة وتلقائية تجاه الآخر، لا سيما أنّها قدّمت في الوقت نفسه كثيرًا من المعلومات التي مرت بها المصادر التاريخية التقليدية المعاصرة عرَضًا أو تجاهلتها تمامًا، وقدّمت معلومات أمكن تأكيدها من المصادر الإسلامية والبيزنطية.

---

(108) سيرة فتوح مصر تجعل من العرب المتنصرة ستمئة ألف، انظر: **فتوح مصر المحروسة**، ق 43، 44، 45، 46؛ **فتوح البهنسا**، ص 222، 223؛ أما سيرة الأميرة ذات الهمة فـ «تجعل من العرب المتنصرة أربعين ألفًا وتأخذ أسلاب القتلى من كل من قتل من المسلمين»، انظر: **سيرة الأميرة ذات الهمة**، ج 3، ص 327؛ ج 4، ص 241؛ ج 7، ص 137.

(109) **فتوح مصر المحروسة**، ق 47.

(110) المرجع نفسه، ق 48.

(111) أبو سعدة، ص 320.

(112) للمزيد عن مساعدة الأقباط والرهبان للمسلمين، انظر: بتلر، الفصل السابع والعشرون، ص 454-461.

(113) أبو سعدة، ص 306.

تؤكد السيرة أنّ فتوح مصر لم تمرّ على الوعي الشعبي دون استجابة يقظة وانتباه واعٍ بدور الشعب في تسجيل بطولات هذا الحدث، وهي قراءة تحتوي في عناصرها على مسائل أخرى شغلت الضمير الجمعي ووجدها فرصةً ليطرحها في إطار رؤيته الشعبية للأحداث في سياق بحثه المستميت عن العناصر المنسية والناقصة والقلقة في الرواية الرسمية للحدث التاريخي.

تعدّ سيرة «فتوح مصر المحروسة» نصًا يقع في منطقة الحدود بين التاريخ والأدب الشعبي، يمزج بين التاريخ والحكاية الشعبية، ويؤدي وظيفةً مهمةً في خدمة الباحثين في مجال الدراسات التاريخية، وفي مجال الأدب الشعبي على السواء[114].

لم تنشأ سيرة فتوح مصر المحروسة من فراغ، بل هي تعبّر عن واقع مجتمعي، واتفاقها أو تناقضها مع المصادر التاريخية لا يقلل من ميزة التعبير عن الواقع؛ إذ كان الرواة الشعبيون واعين إلى درجة كبيرة بحقائق عصرهم المؤلمة، ومدركين هامش التحرك الذي يمكنهم أن يتحركوا فيه. وباختيارهم هؤلاء الأبطال التاريخيين برهنوا للطبقات الشعبية أنّ أسلافهم عرفوا رجالًا عظامًا حققوا انتصارات باهرةً على البيزنطيين، أي إنّ البطل المنقذ الذي تنشده الطبقات الشعبية ربما يظهر لمواجهة العدوان الجديد البيزنطي/ الصليبي، مادام قد ظهر في السابق والانتصار الذي يحلم به الجميع من الممكن أن يتحقق مادام قد تحقق ذات يوم. وعاشت هذه السيرة الشعبية وغيرها من الملاحم العربية؛ لأنّها كانت هي التاريخ الذي يصدّقه آلافٌ وآلاف من الناس عامةً وخاصةً، والذي عاش ولا يزال يعيش عليه كثير ممن يفوقون قرّاء الكتب العلمية عددًا وإيمانًا بصدق التاريخ.

المراجع References

العربية

إبراهيم، نبيلة. **سيرة الأميرة ذات الهمة، دراسة مقارنة**. ط5. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1994.

ابن الأخوة، محمد بن محمد. **معالم القربة في طلب الحسبة**. تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

ابن الحاج، أبو عبد الله محمد. **المدخل إلى الشرع الشريف**. القاهرة: دار التراث، د. ت.

ابن شداد، بهاء الدين أبو المحاسن. **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**. تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964.

ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر والمغرب**. تحقيق علي عمر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.

أحمد، إبراهيم كامل.» فتوح البَهْنَسَا الغراء» كتاب من كتب المغازي الإسلامية. مجلة **الفنون الشعبية**. العدد 46 (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس 1995).

إسماعيل، يوسف. **الرؤية الشعبية في الخطاب الملحمي عند العرب**. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004.

(114) عبده قاسم، **واقعة السلطان**، ص 23؛ إروين، ص 25ـ44.

بتلر، ألفريد. **فتح العرب لمصر**. ترجمة محمد فريد أبو حديد. ط 2. القاهرة: لجنة التأليف، 1946.

البلوي، أبو محمد عبد الله. **سيرة أحمد بن طولون**. تحقيق محمد كرد علي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1999.

التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد. **البصائر والذخائر**. تحقيق إبراهيم كيلاني. دمشق: دار أطلس، د. ت.

الجزار، محمد فكري. **العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي**. سلسلة دراسات أدبية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

جوليا براي (محرر). **الكتابة وأشكال التعبير في إسلام القرون الوسطى آفاق المسلم**. ترجمة عبد المقصود عبد الكريم. القاهرة: إصدارات المركز القومي للترجمة، 2015.

حاتم الطحاوي (محرر). **دراسات في تاريخ العصور الوسطى**. القاهرة: دار عين، 2003.

حرب، طلال. **بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999.

حمود، ماجدة. **صورة الآخر في التراث العربي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

الحموي، ياقوت. **معجم البلدان**. ط2. بيروت: دار صادر، 1995.

الخضيري، محمد. **المناظرة العجيبة، وقائع مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى بحضرة ملكهم**. الرياض: دار الوطن للنشر، 2000.

خورشيد، فاروق. **معادن الجوهر جولة في التراث**. ط 2. القاهرة: مكتبة الأسرة، 1999.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق بشار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.

________. **سير أعلام النبلاء**. مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

رمزي، محمد. **القاموس الجغرافي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

رنسيمان، ستيفن. **تأريخ الحروب الصليبية**. ترجمة السيد الباز العريني. بيروت: دار الثقافة، د.ت.

سركيس، اليان. **معجم المطبوعات العربية**. القاهرة: مطبعة سركيس، 1928.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**. القاهرة: المكتبة التجارية بمصر، 1908.

شميس، عبد المنعم. «قصة البهنسا». **مجلة الفنون الشعبية**. العدد الأول (1956).

الشيال، جمال الدين. **مجمل تاريخ دمياط سياسيًا واقتصاديًا**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2000.

الصوري، وليم. **تأريخ الحروب الصليبية (الأعمال المنجزة في ما وراء البحار)**. ترجمة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.

عابدين، عبد المجيد. **لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية**. القاهرة: مطبعة الشبكشي، 1964.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **الظاهر بيبرس**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

عاور، صلاح الدين. **الرواية الشفوية وأهميتها في حفظ التاريخ**. القاهرة: اتحاد المؤرخين العرب، 1999.

عبد القوي، أحمد. **آثار وفنون البَهْنَسا**. سلسلة التراث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

العدوي، إبراهيم أحمد. **ابن عبد الحكم رائد المؤرخين العرب**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963.

علي، علي السيد. **بحوث في التاريخ الاجتماعي من العصر المملوكي**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2014.

عنان، محمد عبد الله. **مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري**. القاهرة: مكتبة الأسرة، 1999.

عون، عبد الرؤوف. **الفن الحربي في صدر الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، 1961.

فرشوخ، أحمد. **جمالية النص الروائي، مقارنة تحليلية لرواية «لعبة النسيان»**. الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1996.

قاسم، قاسم عبده. **أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى دراسة وثائقية**. القاهرة: دار المعارف، 1977.

__________. **بين التاريخ والفلكلور**. ط 2. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، 2001.

__________. **واقعة السلطان الغوري مع سليم العثماني نهاية المماليك بين التاريخ والحكي الشعبي**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، 2014.

القرشي، عالي سرحان. **الرواية والتاريخ**. ضمن أبحاث ملتقى القاهرة الثالث للإبداع الروائي العربي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

كاشف، سيدة إسماعيل. **مصر الإسلامية وأهل الذمة**. سلسلة تاريخ المصريين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

كاظم، نادر. **تمثيلات الآخر، صورة الأسود في المتخيل العربي الوسيط**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

كينيدي، هيو. **الفتوح الإسلامية كيف غير انتشار الإسلام العالم الذي نعيش فيه**. ترجمة قاسم عبد. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، 2015.

مجهول. **سيرة فتوح البهنسا الغراء**. تحقيق عمرو عبد العزيز منير. سلسلة الجوائز. القاهرة: هيئة قصور الثقافة، 2012.

__________. كتاب فتوح مصر المحروسة على يد سيدي عمرو بن العاص. مخطوط بدار الكتب والوثائق المصرية، رقم 100 الحسيني.

المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر تقي الدين. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

________. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

منير، عمرو عبد العزيز. «الفتح الإسلامي لصعيد مصر في الوعي المصري الشعبي قراءة في مخطوط فتوح البهنسا الغراء». ضمن أبحاث مؤتمر التاريخ الحربي عبر العصور، اتحاد المؤرخين العرب، القاهرة، 2012.

________. **الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين المسلمين**. ط 2. القاهرة: سلسلة مكتبة الأسرة، 2012.

النجار، محمد رجب. **الأدب الملحمي في التراث الشعبي**. القاهرة: هيئة قصور الثقافة، 2007.

هالدون، جون. **بيزنطة في حرب 600_1453م**. ترجمة وتعليق فتحي عبد العزيز محمد. الكويت: دار ناشري، 2011.

هوروفقس، يوسف. **المغازي الأولى ومؤلفوها**. ترجمة حسين نصار. القاهرة: طبعة البابي الحلبي، 1949.

الواقدي، أبو عبد الله. **فتوح الشام**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

الوطواط، محمد بن إبراهيم بن يحيى الكتبي. **من مباهج الفكر ومناهج العبر**. تحقيق عبد العال عبد المنعم الشامي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1981.

ونتر، ميكل. **المجتمع المصري تحت الحكم العثماني**. ترجمة إبراهيم محمد إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2007.

يونس، عبد الحميد. **الظاهر بيبرس في القصص الشعبي**. القاهرة: دار القلم، د.ت.

الأجنبية

Brett, G. «The automata in the Byzantine 'Throne of Solomon',» *Speculum*. vol. 29. no. 3 (July 1954).

El-Cheikh, N. M. «Describing the other to get at the self: Byzantine women in the Arabic sources (8th-11th Centuries),» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. vol. 40, no. 2 (1997).

Georgius Monachus, Chronicon, C. De Boor (ed.). Leipzig: Teubner, 1904.

Hentsch, Thierry. *L'orient imaginaire: La vision politique occidentale de l'Est mediterraneen*. Paris: Editions de Minuit, 1988.

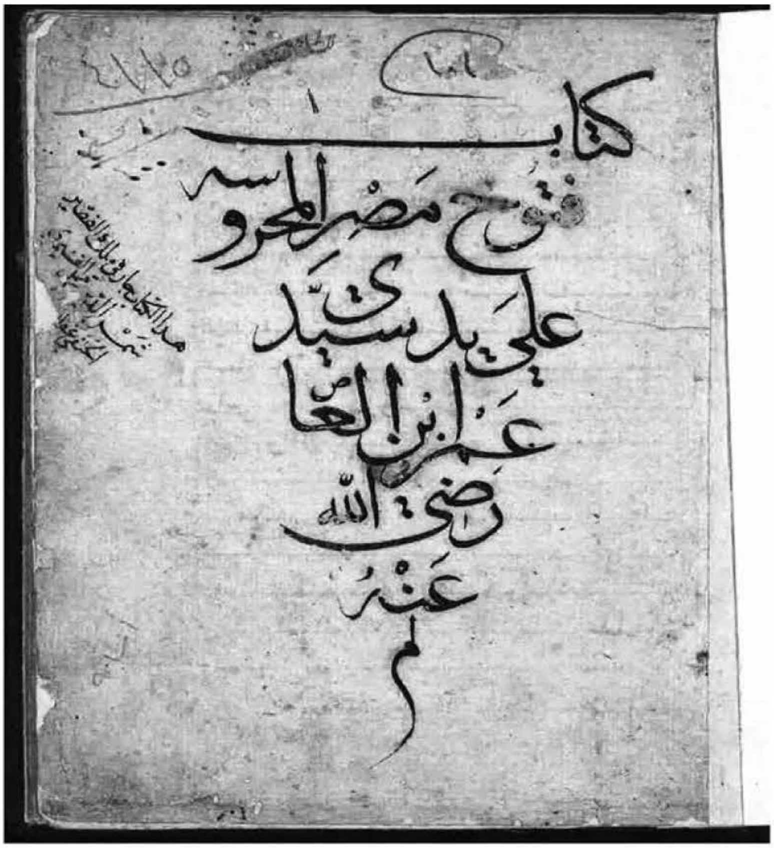
Paret, Ruidi. «Die legendare Futuh - Literatur, ein arabisches Volkseposp La poesia epica e la sua formazione.» *Accademia Nazionale dei Lincei*, Atti 139 (1970).

Skylitzes, John. Synopsis Historiarum, ed. J. Thurn, vol. V, Series Berolinensis, Berlin: CFHB, 1978.

Stevenson, W. W. B. *The Crusaders in the East, a brief history of the wars of Islam with the Latin in Syria during the twelfth and thirteenth centuries*. Beirut: Slim Press, 1968.

Sviri, S. «*Wa rahbāniya tanibtada'ūhā*: An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of the Christian monasticism,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islamic*. vol. 13 (1990).

The works of Liudprand of Cremona. F. A. Wright (English trans.). London/ New York: E. P. Dutton, 1930.


كتاب فتوح مصر المحروسة على يد سيد عمر ابن العاص رضي الله عنه

الورقة الأولى من مخطوط فتوح مصر المحروسة بدار الكتب المصرية برقم (١٠٠ الحسيني)

الورقة الثانية من مخطوط فتوح مصر المحروسة بدار الكتب المصرية برقم (١٠٠ الحسيني)

لؤي علي خليل*
Loui Ali Khalil**

الهوية العربية الإسلامية
التباس الهوية والثقافة

Islamo-Arabic Identity
Confusion between Culture and Identity

ملخص: تشير هذه الدراسة إلى مفهومين للهوية يعكسان وجهتَي نظرٍ مختلفتين تجاهها، أحدهما مرتبط بالنسق الثقافي الغربي، والآخر مرتبط بالنسق الثقافي العربي الإسلامي. وتتساءل الدراسة عن جدوى تعميم مفهوم واحد للهوية على أنساق ثقافية مختلفة ومتباينة.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الثقافة، العولمة

Abstract: This study attempts to differentiate between two identity concepts or points of view, the first based within Western culture and the other within Arab culture. It questions the feasibility of the concept of mainstreaming of one concept of identity on the different and varied cultural formats.

Keywords: Identity, Culture, Globalization

تمهيد

يحسُن التفريق، ابتداءً، بين مفهومين للهوية أو وجهتي نظر تجاهها؛ تؤسّس الأولى داخل الثقافة الغربية، ويجري التفكير فيها بوساطة أدوات الثقافة الغربية نفسها[1]. وتُؤسس الأخرى داخل الثقافة العربية؛ ويجري التفكير فيها بوساطة أدوات الثقافة العربية نفسها. والفارق بين وجهتَي النظر المذكورتين هو فارق بين الثقافتين، أو هو فارق بين طريقتَي حياةٍ، أو وجهتَي نظرٍ تجاه العلاقة بالعالم تميز كلًّا منهما.

* أستاذ مشارك بجامعة قطر (الأدب الأندلسي والمغربي).

** Associate Professor at Qatar University (Andalusian and Moroccan Literature).

(1) إنّ التفكير بوساطة الثقافة يعني «التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكّل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة». انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 13.

الهوية السيالة

في الاتجاه الذي يفكر بأدوات الثقافة الغربية، يبدو مفهوم الهوية متحركًا، سيالًا، متغيرًا، تاريخيًا، أو «تاريخانيًا»، تفرضه لحظة سياسية محددة، وتحركه العلاقات بين الأنساق الثقافية المسيطرة والقوى المهيمنة؛ ولذلك يبدو المفهوم نفعيًا براغماتيًا، يسعى نحو المصلحة التي تقتضيها المرحلة التاريخية، ويتستر بمظلة «الخطط الإستراتيجية» لسياسة الدول والحضارات. وبسببٍ من ذلك، تبدو الهوية داخل هذا الاتجاه وجهًا من وجوه الثقافة، ويغلب على التعريفات المنوط بها الجمع بينها وبين مفهوم الثقافة على صعيد واحد، كأنهما وجهان لعملة واحدة. فأغلب الدراسات التي ناقشت تأثير العولمة في إلغاء التمايزات بين الأمم والحضارات كانت تهتم بالثقافة المهددة على أنها الهوية نفسها، كما هي الحال في كتاب جان بايار **أوهام الهوية**، إذ يدور أغلب النقاش حول الثقافة، لا الهوية، ويشير المؤلف في أكثر من موضع داخل الكتاب إلى أنهما بمعنى واحد[2]. وغير بعيد عن ذلك أيضًا كتاب **نظرية الثقافة** الذي يلاحَظ فيه تداخل واضح بين المفهومين[3]، والحال نفسها نجدها عند هارالد موللر في كتابه **تعايش الثقافات**، وإن كان موللر قد سارع إلى الإشارة في أول كتابه، إلى التباينات القائمة في معنى الثقافة، وهي ذاتها التباينات التي سيستثمرها ليبني عليها مخالفته لمشروع هنتنغتون الخاص بصراع الثقافات، لا صراع الحضارات[4].

ولسنا نعدم وجود التداخل نفسه عند كتّاب آخرين، مع ضرورة الإشارة إلى أنّ كثيرين منهم يميلون إلى تغليب أحد المفهومين على الآخر على سبيل المجاز؛ وإن كانوا يرَون فرقًا معرفيًا بينهما.

غير أنّ ارتباط الهوية بالثقافة لا يساعد، في الحقيقة، على تقريب مفهوم الهوية من الأذهان؛ لأنّ مفهوم الثقافة نفسه غير قارٍّ، وغير واضح أيضًا[5]. وحتى عندما لا نجد تجاورًا بين مصطلَحي الثقافة والهوية، يمكن أن نلمح تداخلًا بين المفهومين في التعريف. فالهويات عند ستيوارت هول «لا تكتمل ولا تنتهي أبدًا، فهي دومًا كالذاتية نفسها في تطور وتغير [...] فالهوية هي دومًا في طورٍ من التشكل الدائم»[6]. وفي إطار من التعاقب لمعنى الدوام والاستقرار، ومعنى الجدة والابتكار في الهوية، يرى جان بايار في معرض كلامه على تحديد معنى الهوية أنّ الثقافة (وهي عنده مساوية للهوية) «من ناحية

(2) انظر: جان فرانسوا بايار، **أوهام الهوية**، ترجمة: وفيق فائق كريشات (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 88، 99، 101.

(3) مجموعة باحثين، **نظرية الثقافة**، ترجمة علي سيد الصاوي، مراجعة الفاروق زكي يونس، سلسلة عالم المعرفة 223 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 29-60.

(4) هارالد موللر، **تعايش الثقافات: مشروع مضاد لهنتنغتون**، ترجمة مروان محمد الشعار (بيروت: دار النفائس، 2005)، ص 53-84.

(5) يتبنى هذا الرأي كلٌّ من عالمَي الأنثربولوجيا ألفرد كروبر، ورادكليف براون. انظر: محمود الذوادي، **الثقافة: بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 72-73.

(6) ستيوارت هول، «هويات قديمة وجديدة: إثنيات قديمة وجديدة»، في: أنطوني كينج (محرر)، **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، ترجمة شهرت العالم وهالة فؤاد ومحمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة 287 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001)، ص 79.

[هي] ما يدوم، ومن ناحية أخرى ما يبتكر»[7]، ثمّ يشير إلى أنه يرى في المعنى الأول «ما يدوم» ضربًا من النقل والنسخ والبلادة، وهو ما يؤكد ترجيحه للمعنى الثاني «ما يبتكر» على المعنى الأول.

تكاد تنطبق تلك المعاني على الثقافة أكثر من انطباقها على الهوية. فالثقافة مظهر إنساني ذو طابع اجتماعي ومعرفي معًا، وهو متغير بتغير الشرط الإنساني نفسه؛ تاريخيًا واقتصاديًا ومعرفيًا وسياسيًا؛ فهو لذلك في طورٍ دائم من التشكل، ذلك أنّ «الثقافة ليست مجموعة مكونات ثابتة، ساكنة، جامدة، مطلقة، منغلقة، تصلح لكل زمان ومكان، أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار، متغيّرة مغيّرة، مرنة، نسبية، منفتحة، متحولة نتيجةً لأحوالٍ وأوضاعٍ داخلية وخارجية»[8]. إنّ الثقافة وجهٌ من وجوه الهوية، أو هي التمثيل الحسّي للهوية: «فمفهوم الثقّافة في مجتمع ما يعني إحساس هذا المجتمع بهويته، وإحساسه تجاه ما يجمع بين أفراده، ويجعل منهم هذا المجتمع، بالإضافة إلى أساليب التعبير والمحافظة على هذه الهوية»[9].

لذا، فإنّ هوية أيّ أمّة تظهر في ثقافتها، وفي أدبها، وأنماط عمرانها، وموسيقاها، وغير ذلك من مظاهر ثقافية، و«هي المعبّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمّة من الأمم، عن نظرة هذه الأمّة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل»[10]، وهذا ما أكدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حين عرّفت الثقافة بأنها «مجموع النشاط الفكري والفني بمعناه الواسع، وما يتصل به من المهارات، أو يعين عليه من الوسائل، وهي تنظيم جميع السمات المميزة لأمّة: الروحية والفكرية والفنية والوجدانية»[11]. ويمكن لهذه المظاهر الثقافية أن تنتقل من ثقافة أمّة إلى ثقافة أمّة أخرى، ويمكن أن تتعلم وتدرس أيضًا، ويمكن أن تتغير داخل الأمة نفسها، من دون أن يشكّل ذلك مساسًا بالهوية، إلا عند من لا يميز بين مظهر الهوية الثقافي والهوية نفسها. فانتقال الناس في كثير من البلدان العربية من ارتداء الثوب إلى ارتداء البدلة والقميص وربطة العنق لا يمسّ جوهر الهوية، بقدر ما يمثّل تغييرًا في الذوق الثقافي، على أن يراعى الظرفان التاريخي والاجتماعي لهذا الانتقال، ودرجة التحيز الثقافي الذي يمثّله. وإنّ بعض التغييرات تكون مشبعةً بالتحيزات إلى الحدّ الذي يجعل من فعلها خرقًا حقيقيًا للهوية.

أمّا الهوية، فالأصل فيها الثبات؛ وإن شابها غير قليل من المرونة التي تقتضيها بعض التحولات الكبرى المرتبطة بإعادة مساءلة جوهر الهوية الذي تمارسه الحضارات عند الإحساس بخطر داهمٍ.

(7) بايار، ص 66.

(8) حليم بركات، **الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2004)، ص 227. ولعبد الإله بلقزيز رأيٌ مماثل؛ إذ يرى أنّ الثقافة تنهل «من مصادر مرجعية اجتماعية متجددة المخزون». انظر: أمين الخولي (محرر)، **العولمة والهوية الثقافية** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 311.

(9) كين روبنسون، **صناعة العقل: دور الثقافة والتعليم في تشكيل عقلك المبدع**، ترجمة رامة موصللي، سلسلة القراءة للجميع (عمّان: مكتبة الأسرة الأردنية، 2009)، ص 179.

(10) الخولي، ص 298.

(11) المرجع نفسه، ص 226.

وكان ستيوارت هول نفسه قد أشار إلى هذا المعنى شبه القارّ للهوية في مقالة أخرى من الكتاب نفسه، إذ قال: «ينبغي للهويات أن تكون بمنزلة نقاط مرجعية مستقرة، وكما كانت في الماضي فإنها لا تزال الآن ـ وسوف تكون دائمًا ـ نقاطًا في عالم متقلب»(12).

وهذا الفهم لمعنى الهوية هو ما نجده داخل «الثقافة العربية ـ الإسلامية»، عند الكلام على الهوية العربية الإسلامية نفسها، ولا سيما بسبب البعد الديني المقدس فيها؛ فهنا تبدو الهوية أكثر ثباتًا ورسوخًا، وذات جذور تاريخية ونصية، مرتبطة ببنية تفكير، وبمنهج، وبمعايير وقيم، لا بمظاهر وعناصر شكلانية عرضية زائلة، وهي حين تكون منهجًا، أو بنية تفكير، تمتنع عن أن تكون تاريخيةً؛ أيْ إنها ليست متحولةً، أو متطورةً، أو متغيرةً تاريخيًا، بتحول النشاط الإنساني، أو تطوره، أو تغيره. فالمتغير أو المتحول هو مظاهرها، وهي إذ توصف بالمرونة وبالقدرة على مواكبة المستجدات، فإنّ القصد من ذلك يكون أنّ نظامها المعياري يستوعب التغييرات والتطورات من دون أن يمسّ ذلك جوهره البنائي. فابن الثقافة العربية الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر ـ وقد يبدو هذا الرأي مستفزًا ومثيرًا ـ هو ابن الثقافة العربية الإسلامية في القرن الحادي والعشرين، والفرق بينهما هو فرق بين من يلبس الطربوش ومن لا يلبسه، بين من يركب الخيل والبغال ومن يركب السيارات والطائرات، بين من يلجأ إلى السفر ليبحث عن خبر أو معلومة ومن يستعمل الإنترنت. أمّا الجوهر، فلا يزال هو ذاته. فالهوية لا تتعلق بملبس أو بمأكل أو بمشرب أو بمسكن، بقدر ما تتعلق بالموقف من ذلك كلّه، لا تتعلق بأدوات تقنية بقدر ما تتعلق بكيفية استعمالها (الكيفية المتعلقة بالغاية والهدف، لا الكيفية المتعلقة بالآليات).

إنّ الهوية نظام للحياة وبنية تفكير، وهذا ما يجعل ممثّل الهوية العربية الإسلامية في أيّ قرن من القرون السالفة هو ذاته ممثل الهوية العربية الإسلامية في القرن الحالي. فكلاهما يستعمل المعايير ذاتها، كلاهما يعتمد القرآن والسُنة مصدرًا للمعايير، والخلاف بينهما ـ إن اختلفا ـ يتعلق بتطور أدوات فهم النص. غير أنّ هذا التطور مهما كانت درجته لن يُصحّح ما كان يُعَدّ خطأً، ولن يخطِّئ ما كان يُعَدّ صحيحًا، لن يحرّم ما كان حلالًا ولن يحلّ ما كان حرامًا، إلا في احتمال واحد ووحيد؛ أن يكون قد حصل انحراف جماعي في فهم النص يقتضي التصحيح. وكل الأمثلة التاريخية الدالة على تغييرات من هذا النوع هي من باب الضرورات المؤقتة، أو من باب انعدام العلة الموجبة (حدّ السرقة، ملْك اليمين... إلخ). وما دامت كذلك، فهي إذن تغييرات تمّت بمعايير من داخل النظام، لا من خارجه، ولا تمثل شذوذًا أو خرقًا للنظام.

وقد يميل بعضهم إلى القول بتغييرات شملت جوهر الهوية العربية الإسلامية، في الأمثلة الزمنية السالفة الممثّل بها، بسبب ما قد يبدو انحرافًا في الموقف من التراث، أو الموقف من الذات أو الآخر، أو حتى الدين، وما قد يُبنى على ذلك من اختلافٍ في الموقف من العالم. ولكنها في الحقيقة ليست تغييرات تمسّ الجوهر، بل هي تغييرات تتعلق بالوعي بحقيقة الهوية الذي كان يشوبه شيء من اللّبس؛ بسبب تراكمات تاريخية طويلة. وإنّ الرجوع عن التوهم المتعلق بجوهر الهوية ليس

(12) المرجع نفسه، ص 48.

تغييرًا في بنية الهوية بقدر ما هو رجوعٌ من الجوهر الزائف إلى الجوهر الحقيقي، كما أنّ القول بتلك التغييرات لا يراعي بعض أشكال التوحيد التي كانت قائمةً بين الجوهر والمظاهر الحسّية التي يتجلى من خلالها. ومع ذلك، فإنّ هذا الكلام قد يوقع في إشكالية الدّور، ومن ثمّ يتمّ التخلي عن فهمٍ ما للهوية كلَّ حينٍ بحجةِ أنه تبيَّن بالتجربة أنه جوهر زائف؛ ولذلك لا مناص من القول بوجود جوهرٍ ذي طابعٍ منهجي للهوية العربية الإسلامية، لا جوهر في شكل صندوق ممتلئ من المبادئ والأركان والعناصر.

والعلة في ذلك تعود إلى أنّ الهوية العربية الإسلامية ليست مجموعةً من المظاهر والعناصر والذكريات ينبغي الحفاظ عليها، بل هي أصلٌ كامن داخل الجماعة العربية الإسلامية، وداخل نظام الثقافة العربية الإسلامية. ولعل تجاهل هذا الأمر كثيرًا ما عرّض الهوية لمساءلات تاريخية؛ بسبب آليات التوحيد التي يمارسها بعض منتسبيها بين المعايير والمظاهر[13]، وبسبب آخر يتعلق بتوهّم بعضهم جوهرًا لهذه الثقافة غير جوهرها الحقيقي - وغالبًا ما يكون ذا طابعٍ حسّي - وهو ما يعرّضها لهزات وانتكاسات كبيرة. وبناءً على ذلك، لا بدّ من التمييز داخل هذه الثقافة بين الهوية والثقافة، على أساس أنّ الموارد الثقافية هي النوافذ التي تطل بها الهوية على الواقع، وهي وحدها الإطار الحسّي الذي ينقل الهوية من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل.

ولذلك يمكن أن نرى لدى المشتغلين بمفهوم «الهوية» أو «الثقافة» داخل الثقافة العربية الإسلامية - وإن استعمل بعضهم مصطلح الثقافة بديلًا من الهوية - إلحاحًا على البعد القيمي لمعنى الهوية أو الثقافة، كما هي الحال عند طه عبد الرحمن الذي يراها قيمًا ومعايير، لا جملةً من المعارف والذكريات، منهجًا بنائيًا مفصلًا، لا مضمونًا شاملًا[14].

يبدو أنّ اختلاف المجال التطبيقي ساعد، أيضًا، على وجود مفهومَين للهوية أو وجهتي نظر منها. فأغلب التعريفات التي ربطت بين الهوية والثقافة، من جهة المفهوم، كانت تتكلم سياسيًا على هوية دولٍ محددة موجودة ومتعيّنة[15]، في حين يتعلق الكلام على الهوية المعيارية داخل الثقافة العربية الإسلامية بكيان متعالٍ غير متعيّن سياسيًا، كيان مفترض هو الثقافة العربية الإسلامية التي لا تجد تمثلًا حقيقيًا لها في أيّ بلدٍ عربي أو إسلامي موجود حاليًا[16]، إلى الحدّ الذي دفع بعضهم إلى التساؤل:

(13) لا يتعلق هذا الأمر بالثقافة العربية فحسب، فهو موجود أيضًا في الثقافة الغربية؛ إذ أشار توملينسون إلى التداخل القائم لدى بعض الباحثين بين الحديث عن الثقافة والحديث عن تقنياتها. انظر: جون توملينسون، **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة 354 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 34. والثقافة والهوية عنده بمعنًى واحد، ويظهر ذلك في إشارته إلى أنّ الثقافة «كانت تمتلك دومًا دلالات تربطها بفكرة وجود ناحية ثابتة»، ص 43.

(14) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 86-87.

(15) يمكن أن يُعدّ كتاب **أوهام الهوية** لجان فرنسوا بيار أبرز مثالٍ على ذلك.

(16) رأى طه عبد الرحمن أنه ينبغي أن ننظر إلى الأمة المسلمة «لا على أنها واقع متحقق، وإنما على أنها واجب ينبغي القيام به في ظروف الواقع المتحقق [...] لا على أنها مجموعة أحداث نشهدها متحيزة ومتحينة، وإنما على أنها مجموعة قيم تسعى لأنْ تساهم في توجيه الأحداث المشهودة». انظر: عبد الرحمن، ص 16.

«هل هناك ـ فعلًا ـ كيان متماسك متعالٍ يمكن إدراكه يسمى اسم «الثقافة العربية الإسلامية؟[17]»، وهذا الفارق هو الذي منح مفهوم الهوية داخل الثقافة الغربية صفة الحركة والسيولة وعدم الاستقرار؛ بسبب النفعية ـ البراغماتية السياسية التي تتبع حركة القوى السياسية الكبرى المهيمنة، وهو نفسه السبب الذي منح الهوية داخل الثقافة العربية الإسلامية صفة الثبات وخاصية البنية والمنهج؛ لأنه يهتم بفكرة لا تحدّها حدود سياسية، بقدر ما تجد تمثّلها في بنية التفكير الجماعي لمنتسبي الثقافة العربية الإسلامية. ولأنها متعالية، فهي تتصف بصفات القواعد المثالية.

غير أنّ هذا الفارق بين المفهومين حسمته تهديدات العولمة لمصلحة المفهوم البنيوي؛ لأنّ اعتماد مفهومٍ حركي سيّال للهوية يجعلها في ضوء تغير القوى المهيمنة كيانًا غير واضح الملامح، بل كيًانًا دائم التغير لا ثباتَ له، لأنّه تبعٌ للمتغيرات السياسية، إذ ليست له أُسس جوهرية قائمة في ذاته تمنعه من التحول والذوبان، فهو ينظر إلى الهوية على أنها حاصل جمْع مجموعة من المظاهر الثقافية القابلة للتغيير والتعديل والإقصاء كلما كان ذلك شرطًا للبقاء، ولذلك لا مناص من المناداة بمفهومٍ للهوية أكثر ثباتًا؛ مفهوم يتعلق بالجوهر، لا بالعرض، يتعلق بمنهج حياة، لا بردّات فعلٍ تفرضهاً الأنساق المسيطرة، سياسيًا واجتماعيًا ومعرفيًا، كلما تغير الظرف التاريخي. وعلى هذًا الأساس، يبدو من الضروري، بل من الواجب، الكشف عن جوهر الهوية العربية الإسلامية الذي يحكم بنيتها الداخلية، ويحوّلها إلى منهج، لا إلى إطارٍ يضمّ عددًا من العناصر والمظاهر.

الهوية المعيارية

لعل أهمّ ما يميز الهوية العربية الإسلامية أنها تقوم على ركنين أساسيين: **العروبة**؛ وهي مظهر قومي ـ عرقي ولغوي، **والإسلام**؛ وهو مظهر ديني، ما يعني أنّ هوية هذه الثقافة ليست ذات منشأ بشري صرفٍ، كغيرها من الهويات ـ ولعل هذا ما يكسبها صفة الثبات ـ بل هي ذات منشأ إلهي أيضًا، على أساس أنّ الإسلام أحد الأديان السماوية الثلاثة الكبرى، وهذا ما منحها أيضًا صفة التعالي والديمومة. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ المرجعية الإسلامية ترتبط بنصي القرآن الكريم ومدونة الحديث النبوي الشريف، وكلاهما نص عربي اعتمد اللغة العربية مظهرًا له، أدركنا سرّ العلاقة المتلاحمة المتداخلة بين العربية والإسلام. فالقياس المنطقي، تبعًا لأدوات الثقافة العربية الإسلامية، يقول: إنّ الخالق إذا أراد أن ينزّل نصًا لخلْقه يفصّل فيه الطريق التي توصل إلى الحقيقة، وتُحقق السعادة للإنسان على الأرض وحُسن مآل الآخرة، فسيختار لغةً تلائم في بنيتها بنية النص الذي سينزله، من جهة شكْل الخطاب، ومن جهة بنيته الفكرية. وما دام الأمر قد تمّ بالعربية، فقد منح الأداة «العربية» قيمةً مستقاةً من قيمة الخطاب نفسه تقريبًا[18]. وهذا ما يؤكد اعتبار العربية والإسلام معًا ركنين أساسيين في بلورة مفهوم الهوية.

(17) تركي الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، 2001)، ص 96.

(18) لعل في هذا ما يفسر طابع القداسة الذي يُضفيه بعض أبناء العربية عليها، إلى حدّ أنّهم يتجنبون الكلام بالعربية في الأماكن غير الطاهرة (كالحمامات مثلًا).

وإذا بدأنا بالإسلام، أمكننا القول إنه ـ كغيره من الأديان السماوية التي تقول بمنطق الخلْق والخالق وبمعاد أخروي، وحياة ثانية بعد الموت ـ قائمٌ على بنية تفكير اشتراطية، تجعل احتياز السعادة الأخروية الأبدية ـ وكذلك الدنيوية العرضية الزائلة[19] ـ مشروطًا باتباع القوانين التي أقرها وجعلها دستورًا ومرجعيةً للمؤمنين به، وهي المتمثلة بالقرآن الكريم والسُنة النبوية، وبهذا يكون النظام الذي يحكم الثقافة الإسلامية **نظامًا معياريًا**[20] قياسًا على آلية تعامل المؤمنين به مع ركنيه الأساسيين: القرآن والسُنة، ذلك أنّ هذين النصين ـ وما بُني عليهما من تفسيرات وشروح واجتهادات فقهية لا تتعارض مع أهداف النظام نفسه ـ يمثلان مرجعيةً أساسيةً تحكم موقف المؤمنين من أنفسهم ومن العالم ومن الله، وهو أيضًا نظام معياري في مقاصد الخطاب التي تربط سعادة الدنيا والآخرة بالفلاح في تحقيق المراد من الخطاب في الحياة الدنيا، وهو كذلك نظام معياري بالنظر إلى آلية التفكير القيمية التي تحكم المؤمنين به. فملاك أيّ سلوك يسلكه الفرد في الثقافة الإسلامية مرهون بين قيمتين: فإمّا **الحسنة** أو **السيئة**، وإمّا الصواب أو الخطأ، ويقابلهما الحلال والحرام بالمعنى الديني. والبتّ في موقع السلوك بين هذه الأقطاب محكوم بالمرجعية الأساسية التي يمثلها القرآن والسُنة؛ إذ يُقيّم كلّ فعلٍ أو قولٍ أو نيّةٍ بحسب القرب أو البعد من تمثيل هذين النصّين، ومن ثمّ يكون عندنا فعلٌ واجب، وفعلٌ مباح، وفعلٌ مندوب، وفعلٌ مكروه، وفعلٌ محرم.

والقول إنّ سلوكًا ما قد يُعَدّ سيئةً لا يعني أنه يُخرج صاحبه ـ بالضرورة ـ عن النظام المعياري للإسلام؛ لأنّ هذا النظام يُقرّ بأنّ المسلم يفعل الحسنات ويفعل السيئات؛ أيْ إنّه يتّبع القواعد ويخرقها أيضًا، من غير أن يُخرجه ذلك عن أنْ يكون فردًا منتميًا إلى النظام الكلّي، على ألّا يُقوض هذا الخرق القواعد العامة للنظام، وهذا يدل دلالةً واضحةً على أنّ النظام المعياري الكلّي للإسلام يستوعب الخروقات داخل النظام نفسه، فلا يُخرج الفرد عن أنْ يكون منتميًا إلى النظام إلا في حالات الخرْق التي تقوّض النظام ولا تعترف بقواعده الأساسية؛ كالكفر بالله. وحتى هذا الخرق قابلٌ للتجاوز عند التوبة وعدم الإصرار على الذنب، ما يؤكد من جديد أنّ طبيعة **المعيارية** التي يتصف بها النظام الإسلامي هي طبيعة مرنةٌ ـ ولا يكون النظام نظامًا إلا بذلك ـ تقول بالقاعدة وتعترف بإمكانية خرْقها، ولذلك أوجدت سُبلًا مختلفةً لاستيعاب الخروقات الممكنة، كمبدأ صغائر الذنوب والكفارات والتوبة، وغير ذلك.

---

(19) يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾، (الجاثية: 21). فحياة الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليست كحياة الذين اجترحوا السيئات. وواضح من مبدأ المقارنة في النص أنّ حياة الذين آمنوا وعملوا الصالحات أسعدُ حالًا وأهدأ بالًا.

(20) الفرق بين النظام المعياري والفكر المعياري أنّ هذا الفكر ذو بُعدٍ واحد فقط، وذو طبيعة متعارضة مع الفكر النفعي البراغماتي، فلا يلتقي مع أيّ نمط آخر من التفكير، في حين أنّ النظام المعياري يعتمد التفكير المعياري إطارًا عامًا، ولكنه لا يكون نظامًا إلا لإيمانه بحتمية الخرْق (خرق قواعده المعيارية)، ولقدرته على استيعاب كل الخروقات المحتملة، ما دامت لا تتعارض مع التوجه العامّ للنظام نفسه. فمن أجل ذلك، جُعلت الكفارات في الإسلام وجُعلت التوبة، بل من أجل ذلك، أيضًا، يتجاوز الله عز وجل عن صغائر الذنوب التي هي في حقيقتها خروج عن القاعدة. ولعل من أمثلة إيمان النظام المعياري للإسلام بحتمية الخروقات قوله صلى الله عليه وسلم: «إنّ الله ليعجب من الشاب ليست له صبوة»، أخرجه أحمد (151/4، رقم 17409)، والطبراني (309/17، رقم 853). والصبوة إشارة إلى الميْل إلى الهوى. فَفِعل التعجب في الحديث يدلّ على الإعجاب والثناء. وهذا يحمل في داخله إقرارًا بأنّ العُرف العامّ بين الشباب أنْ يكون لهم صبوات، من غير أن يُخرجهم ذلك عن كونهم مسلمين.

وبناءً على ذلك نخلص إلى المقولة الأساسية المتعلقة بالهوية الإسلامية؛ فهي **هوية معيارية، ضمن نظام معياري كلّي**، بيد أننا نقصد من ذلك أنها **منهجٌ وقِيَمٌ**، لا حاصل جمعٍ لمجموعة من العناصر والمظاهر الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل. وحين تكون المعيارية منهجًا، نفترض أنّ لها علتين؛ علةً غائيةً تهتم بالسؤال «لماذا؟»، وعلةً صوريةً فاعلةً تهتم بالسؤال «كيف؟»، وفي هذا الأمر إجابةٌ عن السؤال: لماذا لا يبدو مقبولًا، داخل بنية الفكر الإسلامي، وجود فعلٍ إنساني بلا هدف، أو قول بلا قصْد أو معنًى؟ فانتفاء الهدف أو المعنى أو القصد يُخرج الفعل عن شرط النظام، أو منطق النظام الذي يهتم بالقصد «النية السابقة»، والهدف، وطرائق الأداء «الأخذ بالأسباب». ومن ثمّ، فإنّ القول بهوية معيارية ضمن نظام معياري غير القول بهوية معيارية تعبّر عن فكرٍ معياري. إنّ النظام كلّي، يتسم بالاتساق، والانسجام المنطقي، والانضباط، والقدرة على التعميم لاحتواء أكبر قدر ممكن من التجارب المتعددة والغنية، وهو يقوم على بنية ترتبط عناصرها بعلاقات خاصة تفرضها الهوية الأساسية للنظام، ولذلك لا يقبل منطق النظام البنية العبثية، أو العلاقات الخالية من القصْد (النية) والهدف ومراعاة الأسباب، إلا إذا كان النظام نفسه عبثيًا، وعند ذلك يبْطل أنْ يكون نظامًا.

وبناءً على ذلك، فإنّ المعنى المُراد بمعيارية الهوية هو اشتراط وجود معايير وقيم وقواعد لأيّ فعل مصدره الإنسان؛ لأنّ من شأن وجود هذه القواعد أن تمنع عن هذا السلوك الدخول في دائرة العبث، ومن ثمّ الانحراف عن بنية النظام؛ ولذلك ليست المعيارية إصدار أحكام قيمية أخلاقية، أو اجتماعية، أو دينية على الفعل الإنساني- وإنْ كان الحكمان الأخلاقي والديني موجودَين فيها بسبب طابعها الديني ـ ولكنها هي نفسها التي تقول بضرورة وجود مرجعيات تمثّل ضوابط لكل مسلكٍ؛ ليغدو مسلكًا إنسانيًا من جهة، ولينسجم مع بنية النظام من جهة أخرى.

لكنّ غياب هذه الضوابط (القصد والهدف ومراعاة الأسباب) يُخرج الفعل من شرطه الإنساني؛ لأنّ الإنسان، بالنظر إلى الفكر الإسلامي، هو خليفة الله الذي نفخ فيه من روحه وخلقه على صورته[21]. فكيف لهذا الإنسان الخليفة أن يخلوَ فعلُه أو قولُه من أن يكون ذا قصدٍ أو أن يكون ذا هدفٍ حتى إنْ كان هدفًا سلبيًا؟ وإلّا ما الفرق الذي سيبقى بينه وبين الحيوان؟ إنّ ما يميز الإنسان من غيره من المخلوقات داخل هذا الفكر هو اتصافه بالوعي والقدرة اللازمَين لبناء نظام عادل؛ يكفل له تحقيق حاجاته ورغباته وتطلعاته نحو إعمار الأرض، من دون أن يمسّ العلاقة الفاعلة التي تربط الفرد بالجماعة أو بالله. وفي نصٍّ دالٍّ للراغب الأصفهاني يقول: «الإنسان وإنْ كان هو ـ بكونه إنسانًا ـ أفضل موجود، فذلك بشرط أن يراعي ما به صار إنسانًا، وهو العلم الحق والعمل المحكم، فبقدر وجود ذلك المعنى فيه يفضلُ، ولهذا قيل: الناس أبناء ما يحسنون؛ أي ما يعرفون ويعملون من العلوم والأعمال الحسنة. يقال: أحسن فلان، إذا علم وإذا عمل حسنًا [...] أمّا الإنسان من حيث ما يتغذى

(21) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: 29)، وإشارةً إلى الحديث النبوي «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته». انظر: أبو الحسن مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 217. كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج 4، ص 116ـ117 (بيروت: دار إحياء التراث، 1972).

وينسل فنباتٌ، ومن حيث ما يحسّ ويتحرك فحيوان، ومن حيث الصورة التخطيطية فكصورة في الجدار [...] فمن صرف همّته كلّها إلى تربية الفكر بالعلم والعمل فخليقٌ أن يلحق بأفق الملك، فيسمى ملكًا ربانيًا، كما قال تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: 31)[22].

لقد اشترط الراغب الأصفهاني لمعنى «الإنسانية» في الإنسان «العلم الحق والعمل المحكم»، ولم يقُل العلم والعمل، بل جعل لكل منهما اشتراطًا. فشرط الحقيقة منوط بالعلم، وشرط الإحكام منوط بالعمل، وهذان لا يكونان بغير معايير تميز العلم الحق من العلم الذي يجانب الحق، ومعايير تبيّن العمل المحكم من غير المحكم. وتأسيسًا على ذلك، يمكن أن نفهم السبب الذي يحول دون قبول عدّ مفاهيم؛ من قبيل «الفن للفن» داخل النظرية الأدبية في الفكر الإسلامي، أو مبدأ «الفوضى الخلاقة» في سياسة التعامل مع الشعوب، أو «التفكيكية» في المناهج النقدية والفكرية. فهذه المفاهيم كلّها تكاد تخلو من نظام قاعدي معياري، ثمّ إنّها لا تحترم في تصورها العامّ فكرة الهدف والقصد والمعنى، ومن ثمّ لا تحترم فكرة النظام والمعيارية.

وقد يلقى القول **بثبات** مفهوم الهوية الإسلامية اعتراضًا ممّن يرى ضرورةَ أنْ «ننظر إلى الهوية ـ في إطار عملية التغيير ـ على أنها في حالة دائمة من التطور والتكون أو التحول، إنها كينونة مستمرة شكلًا ومضمونًا، ومن حيث علاقتها بذاتها وبالآخر [ومن يرى] أنّ بين نقاط الضعف الأساسية في النظرة السائدة بين العرب حول الذات والآخر الميل إلى التمسك بفهم مثالي ثابت للهوية على أنها تكوّنت واكتملت سلفًا بدلًا من أنها مشروع تاريخي نكافح لإنجازه»[23]. بيد أنّ مثل هذا الاعتراض لا يستقيم إلا إذا كان مفهوم الهوية مطابقًا لمفهوم الثقافة (مجموعة من المظاهر التي تعبّر عن النشاط الإنساني الحرّ؛ الفكري والعلمي والإبداعي)؛ لأنّ هذه المظاهر ليست ذات طبيعة ثابتة. فالتحول، أو التبدل، أو التغير، شرط بنيوي فيها. أمّا حين تكون الهوية **منهجًا ورؤيا**، فإنّ الأمر يكون بخلاف ذلك، لأنّ المنهج حركة دؤوب ذات رؤيا، وليس تعينًا موضوعيًا، شأن المظاهر الثقافية، أضفْ إلى ذلك أنّ الهوية الإسلامية ذات بعد «فوق ـ بشري» بمنظار الفكر الإسلامي، لأنها تقوم على مرجعيات نصية قدسية، إلهية؛ كالقرآن الكريم، أو تكون بإيحاء ورعاية إلهيّين كالحديث النبوي الشريف، وهذا ما يمنحها صفتَي الثبات والإطلاق؛ قياسًا على مصدرها. ولو أنها كانت ذات مصدر بشري، لاقتضى الأمر أن تكون متغيرةً نسبيةً، بالنظر إلى مصدرها البشري. وبناءً على ذلك، فإنّ الهوية ليست «مشروعًا تاريخيًا نكافح لإنجازه»، بل هي مشروع إنساني نكافح لتحقيق تعيّنه، ونقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

أمّا بشأن ما يتعلق بمعيارية الهوية، فإنّ الجابري كان قد أوضح ـ في مشروعه المتعلق بنقد العقل العربي ـ أنّ «العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء [وهي] ذلك الاتجاه في التفكير الذي

---

(22) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، نقلًا عن: يوسف القرضاوي، **السنة مصدرًا للمعرفة** (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 238ـ239.

(23) بركات، ص 236.

يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعًا له ومرتكزًا»[24]. غير أنه بهذا التعريف قصَر المعيارية على التقييم فحسب، ومن ثمّ بدَت معياريته معياريةً تقييميةً. فكأنّ همّ الفرد داخل الثقافة الإسلامية ودوره الأساسي في الحياة يكمنان في إعطاء أحكام قيمية للعالم، وتوزيع صكوك غفرانٍ أو إدانةٍ لكل ما يحيط بالفرد وبالجماعة، وهذه نظرة خاصة جدًا للمعيارية ولبنية التفكير الإسلامي. ولعل هذا ما دفعه إلى عَدِّ المعيارية «نظرة اختزالية؛ تختصر الشيء في قيمته، ومن ثمّ في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص [والمجتمع والثقافة] صاحب تلك النظرة»[25]. وجعل الجابري في مقابل هذه النظرةِ النظرةَ الموضوعية التي «تحلّل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه»[26]. ويبدو أنّ يحيى محمد قد تابع الجابري في تبنّي هذا الوجه من معنى المعيارية، وإن اختلفت ألفاظه ومصطلحاته؛ فقد رأى أنّ «النظرة المعيارية ترصد النظر إلى الفعل الإرادي ودوافعه النفسية، وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات إنشائية أخلاقية لاكينونية»[27]، وذلك في مقابل النظرة الوجودية التي «ترى الأشياء من حيث ذواتها وكذلك صفاتها وعلاقاتها الكينونية»[28].

لكنّ المعيارية التي نراها ونقصدها ليست محصورةً في الأحكام التقييمية ذات البعد الأخلاقي أو الاجتماعي أو حتى الديني، وإنْ كانت متضمنةً فيها، أو هي جزء من مقتضياتها. فالمعيارية التي نقصد هي منهجُ تفكيرٍ، لا حُكم قيمة في ذاتها وبنيتها، نريد بها ضرورة احتكام كل ما يصدر عن الإنسان إلى قواعد وأُسس من شأنها أن تكفل له أن يتسم بسمة الإنسانية، وسمة النظام الذي يمثله وينتمي إليه. أمّا أحكام القيمة، فهي تُبنى بعد ذلك على طبيعة المعايير نفسها. فحُكم القصد مرتبط بصفاء النية، وحُكم الهدف مرتبط بمراعاة المصالح الإنسانية، وحُكم الأسباب والأدوات مرتبط بقوانين الأنساق الثقافية التي تؤطر الفعل. فالقيمة، إذن، جزء لا يجتزأ من معيارية الهوية؛ لأنها ضمانٌ لئلا تضيع أفعال الإنسان في مرجعيات ذات طابع غير إنساني؛ كأن يصير الموضوع - أيّ موضوع - مرجعيةً لذاته بعيدًا عن الإنسان، ولعل هذا ما تدلّ عليه حركة «الفن للفن» بمعناها الحرفي، ولعل هذا، أيضًا، ما يفسر الخوف الذي يسري بين بعض العلماء من التجارب العلمية التي لا تضع الإنسان في صميم مرجعياتها.

فإذا كان مفهوم الهوية العربية الإسلامية ذا طابع «بنيوي معياري» على هذا النحو، وجب بالضرورة إعادة النظر في كثير من المشاريع الثقافية الفردية أو المؤسساتية، وكذلك النظر في خرائط الطريق التي تنتهجها الدول، والمنظمات ذات الصلة بتعزيز الهوية العربية الإسلامية أيضًا.

(24) الجابري، ص 31-32.

(25) المرجع نفسه، ص 32.

(26) المرجع نفسه.

(27) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام، الفكر الإسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1999)، ص 76.

(28) المرجع نفسه.

المراجع References

بايار، جان فرانسوا. **أوهام الهوية**. ترجمة: وفيق فائق كريشات. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

بركات، حليم. **الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2004.

توملينسون، جون. **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. سلسلة عالم المعرفة 354. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

الحمد، تركي. **الثقافة العربية في عصر العولمة**. بيروت: دار الساقي، 2001.

الخولي، أمين (محرر). **العولمة والهوية الثقافية**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

الذوادي، محمود. **الثقافة: بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

روبنسون، كين. **صناعة العقل: دور الثقافة والتعليم في تشكيل عقلك المبدع**. ترجمة رامة موصللي. سلسلة القراءة للجميع. عمان: مكتبة الأسرة الأردنية، 2009.

عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

القرضاوي، يوسف. **السنة مصدرًا للمعرفة**. القاهرة، دار الشروق، 2005.

مجموعة باحثين، **نظرية الثقافة**. ترجمة علي سيد الصاوي. مراجعة الفاروق زكي يونس. سلسلة عالم المعرفة 223. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997.

محمد، يحيى. **مدخل إلى فهم الإسلام، الفكر الإسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1999.

موللر، هارالد. **تعايش الثقافات: مشروع مضاد لهنتنغتون**. ترجمة مروان محمد الشعار. بيروت: دار النفائس، 2005.

أنطوني كينج (محرر). **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**. ترجمة شهرت العالم وهالة فؤاد ومحمد يحيى. المجلس الأعلى للثقافة. سلسلة المشروع القومي للترجمة 287. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

صدر حديثاً

رجا بهلول

خطاب الكرامة وحقوق الإنسان

يتناول هذا الكتاب المرتكزات الفلسفية لمفاهيم الكرامة وحقوق الإنسان بالنقد والتحليل. يناقش الكاتب بعض أهم التوجهات الفكرية المعاصرة في شأن هذه المسائل، بما فيها تلك التي تنهض بالكرامة والحقوق على أسس عقلانية، وتلك التي تعطي الدور الأكبر للمشاعر والانفعالات والوجدان. أما وجهة نظر الكاتب نفسه فتتبدى في محاولته تأسيس مفاهيم الكرامة والحقوق انطلاقاً من الحاجات والمصالح والرغبات البشرية الطبيعية، وقدرة الإنسان على التعاطف، ومقاومة كل ما من شأنه أن يقلل من فرصه الحياتية للعيش الكريم.

رشا عبد الفتاح جليس*

Rasha Abed Al-Fattah Jalees**

الخيال العلمي
بين محددات النوع وإكراهات سياق التلقي

Science Fiction
Between Genre Determinants and the Coercive Contexts of Reception

ملخص: تبدو علاقة العلم بالأدب اليوم علاقة قوية بفضل المتغيرات والاكتشافات العلمية المتلاحقة، ولذلك فإن نتائج ثورة العلم انعكست على النوع الأدبي. وقد تبلور ذلك بظهور الخيال العلمي؛ إذ لم تعد المعرفة الإنسانية معرفة تراكمية فحسب، بل معرفة تقوم على الابتكار والإنجاز العلمي والتكنولوجي أيضًا.

تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على مفهوم أدب الخيال العلمي وخصائصه وعلاقته بالواقع والمتغيرات العلمية الطارئة عليه، وارتباطه بالفن السينمائي ومفهوم الأسطورة. كما تهدف إلى رصد إشكالية هذا الأدب في الواقع العربي بأبعاده الفكرية والتطبيقية ومعوقات تقدمه.

الكلمات المفتاحية: الخيال العلمي، الأسطورة، السينما، الرواية

Abstract: Today, the relationship between science and literature seems coherent and effective due to changes in science and consequent scientific discoveries. The results of the scientific revolution have thus reflected on the genre, and have also crystallized in the emergence of science fiction. Here, human knowledge is no longer considered as cumulative, but also built on scientific and technological innovation and achievement. This study aims to shed light on the concept and characteristics of science fiction, and tackles its relationship with reality and contingent scientific variables, as well as its association with cinematic art and the concept of myth. Moreover, it investigates the problematic of science fiction in the Arabic context, specifically with regards to the intellectual and practical aspects and the hindrances to its development.

Keywords: Science-fiction, Myth, Cinema, Nove

* باحثة مستقلة، حاصلة على الماجيستير في الأدب العربي والنقد الأدبي.

** Independent Researcher with an MA in Arabic Literature and Criticism

مقدمة

تمثّل الرؤية الاستشرافية المادة الجوهرية التي يتكئ عليها أدب الخيال العلمي، والتي غزت عالمنا الأدبي اليوم بعيدًا عن فانتازيا الأدب[1]، حين قلبت ثورة العلم والصناعة والرقميات موازين القوى الفكرية في العلوم الإنسانية، وبدّلت مفهوم الخلق الأدبي من معادلة الإلهام والخيال الأدبي إلى ميزان القوانين الفيزيائية والنظريات العلمية في الطبيعة المتجسدة في رحلة ذات مغزى عبر السفر اللامتناهي في آفاق الزمن. ولم تعد تلك القصص التي نرويها لأطفالنا عن أناس غزو الفضاء، وسكنوا القمر وحرب النجوم، أو الإيمان بفكرة الحياة تحت الماء، مجرد تصورات ذهنية تروى بغرض التسلية والإمتاع أو تقويم المفاهيم والبنى الأدبية لشريحة من قرائنا المهتمين بحقول الأدب والباحثين عن لذته فحسب، بل بات من الطبيعي أيضًا أن يحتّل الخيال العلمي ساحة الفكر الإنساني لطفولة العالم الآن؛ لأنه صار حاضر الغد وقرين التجربة العقلية في ميدان التطبيق النظري للعلوم الطبيعية.

لقد أصبح إنسان حضارتنا المعقدة اليوم يمسك خياله بعصا سحرية، ويوجهها حيثما أراد لتحقيق أمانيه وتطلعاته لاستشراف المستقبل، وخلق كل ما يشطح به خياله إلى واقعية مادية ملموسة، كلما أدرك قدرته الحقيقية في السيطرة على ميكانيزما «المادة» في الطبيعة التي يبلورها في وعيه من دون أن يحده شيء. إنها دليل على الحالة الفريدة التي تمكّن بها الإنسان من الطبيعة، وطوّعها عن طريق التجربة، بعد تحرر يده وعقله في العصور الأولى من عمر الطفولة البشرية، إلى مراحل تقدمه الهرمي في اتجاه الحضارة والعلم في أعقد صورها.

لقد تحوّل العلم اليوم إلى شريعة إنسانية لدى أفراد كثيرين في هذا العالم، وبديل مقنع لهم من تلك التصورات الدينية الموروثة التي انبثقت من فكرة الآلهة، وبات من الطبيعي جدًّا عدّه سلاح المعرفة والقوة والدليل الجوهري على الوجود الإنساني وحقيقته وكينونته. ويبدو على الأغلب أنّ العلم والأدب وجدا طريقهما إلى المصالحة والانسجام اليوم في عالم معولم ومنفتح ومتحرر من سلطة الدين والسماء باتجاه سلطة الإنسان نفسه، بل أكثر من تلك الهدنة التي يحاول الكثيرون عقدها بين العلم والدين للسعي في التوفيق بينهما دومًا.

إنّ أهم ما يخصب قصص الخيال العلمي انفتاحه الكامل على القوانين الفزيائية الطبيعية المؤطّرة بالخيال اللامحدود[2]، والقدرة المفتوحة واللانهائية على خلق العالم الغرائبي والعجائبي في البنية الروائية القائمة على التنبؤ والتخمين، في حدود اللامعقول لمحاولة تحويله إلى احتمال المعقول والتبشير به في المستقبل البعيد، وتحويله إلى واقع فعلي متحقق أمام ناظرنا. ولذا ينظر تيرّي أبتر إلى حقيقة الخيال العلمي نظرة مفارقة ومنطقية، لكونه ينطوي على عالم الاحتمال لا عالم التقدير

(1) يطلق مفهوم الفنتازيا الأدبية على مجموعة القصص التي كانت تشيع في العصور الوسطى في أوروبا؛ إذ تتناول حكايات الجن والأساطير والسحر والقصص الخارقة الخارجة عن الواقع، وهو ما يجعله يختلف عن الخيال العلمي الذي ينطلق من الواقع عبر التجربة العلمية.

(2) Julie Elizabeth Czerneda, *No Limits: Developing Scientific Literacy Using Science Fiction* (Toronto: Trifolium Books, 1999), p. 3.

المطلق؛ فيفترض أنه أقصى ما يبلغه الإنسان في الرواية العلمية التي هي منظومة فكرية تندرج داخل حدود عالم الشك الذي تنعدم فيه الحقيقة المطلقة؛ لأنّ كل ما هو حقيقي في الخيال العلمي هو عبارة عن فرضية(3).

ويبدو أنّ ما يحفز انتشار أدب الخيال العلمي في عالمنا اليوم هو غزارة الاختراعات المادية المتتالية بين الدول العظمى، بغرض التنافس والسيطرة والحروب العسكرية التي تغذي الابتكارات والإنجازات العلمية التي تحملها أخيلة الكتّاب في أدمغتهم العلمية. «فمن يعترف للكاتب الفرنسي جول فيرن مثلًا، ببراءة اختراعه للغوّاصة النووية في كتابه **عشرون ألف فرسخ تحت سطح البحر**، أو للبريطاني هربرت جورج ويلز بأنه أول من اكتشف الطاقة الذرية، واتهامه، تاليًا بأنه وراء مقتل ملايين البشر في هيروشيما وناغازاكي اليابانيتين؟»(4).

في أي فلك تدور العقلية العربية؟

على الرغم من كون هذا الفن المبهر يلفت أنظار الكبار قبل الصغار في صالات السينما وشاشات التلفزة وعبر صورنا المتخيلة عند مطالعتها، فإنّ حضوره العربي مختفٍ في حقول أدبنا الحديث؛ فبقدر ما هو مغيب عن عالمنا العربي، فإنه يسير باطراد مستمر وكثيف في عوالم أخرى متغيرة بجوارنا.

ولا تظهر مشكلة أدب الخيال العلمي في الواقع العربي في العجز العلمي عن الابتكار والاختراع الميكانيكي الذي يضع وطننا العربي في دائرة تصنيفية للعالم النامي الذي فشل في اللحاق بركب الحضارة المادية فحسب، بل يتجاوز كل هذا بتخبط أعمق داخل جذور العقلية العربية التي تشكّل أساس معوقات الانطلاق الحضاري والعلمي أيضًا؛ وذلك لأنّ الفكر العربي اليوم ما زال يخضع لمنطق القياس على الماضي وفجوة الموروث في حضارة اليوم، بما يجعله عاجزًا عن تحقيق التوازن بين مفاهيم الأصالة والحداثة والتقدم. وبما أنّ الخيال العلمي أصبح لغة العصر وأحد المساقات التدريسية في التعليم للأطفال في مناهج الدول المتقدمة، فإننا ما زلنا نبذل قصارى جهدنا في خلق طفل عربي يمتلك قدرة أكبر على صناعة ذاكرة عميقة له تعينه على الحفظ. وفي المقابل، ننسف محاولة بذل الجهد في امتلاك أطفالنا مهارات صقل الخيال، والتفكير الناقد، والابتكار، والعقلية المستكشفة، وآليات البحث العلمي.

وتعتقد سعاد العبد أنّ أهمية تقديم هذا النوع الأدبي للأطفال تكمن في أنه يعمل على ابتكار الحلول للمشكلات الحياتية بطريقة إبداعية، وذلك باستفزاز وشحذ خيال الأطفال في الجانب الأيسر من الدماغ، وتطوير قدرات الذكاء لديهم(5). وهو ما تفتقره وسائلنا التعليمية في المدارس

(3) Terri E. Apter, *Fantasy Literature: An approach to Reality* (London: Macmillan, 1982), p. 2.

(4) «أدب الخيال العلمي العربي يحتاج تقدمًا تقنيًا ينتج لغة مغايرة»، **الغد** الأردنية، 2006/2/21، شوهد في 2016/11/27، في: http://bit.ly/2gLwZsN

(5) سعاد العبد، «قصص الخيال العلمي كمدخل للتدريس»، **ينابيع**، العدد 4 (آذار/ مارس 2013)، ص 46.

التي تحوّل علاقة الطفل بالواقع إلى علاقة منفية مستسلمة، بدلًا من خلق حالة التحدي والمواجهة لمعوقات الواقع.

إنّ عملية الاستخفاف والتهكم من خلق أي بذرة للخيال العلمي في فكرنا أصبحت هي ردّة الفعل الطبيعية التي تخرج من أفواهنا حين نستمع لفكرة خيالية أو نطرحها على أحدهم؛ ما يكشف عن حالة تكبّل العقل الخيالي العربي الذي نمارس قمعنا عليه، حتى في أبسط صوره الشفوية.

وعلى صعيد أدبي فالأزمة تنغلق أكثر؛ لأنّ أدب الخيال العلمي مادة مغمورة وغير معروفة في مكتباتنا العربية، وإنّ كل ما يتصل بنا في الخيال العلمي يصدّر من الثقافة الغربية ويستنسخ منها، عبر الصورة البصرية الجاهزة التي ننجذب إليها بغرض التسلية والإمتاع السينمائي؛ إذ ما زال واقعنا الأدبي يعاني شحًّا واضحًا في إنتاج قصص الخيال العلمي أو حتى ضعف الإنتاج نفسه إن وجد. فغالبًا ما تكون الروايات العلمية ركيكة وغير متمكّنة من النظرية العلمية المبنية عليها، إضافة إلى افتقادنا أهم النظريات العلمية المستجدة والطارئة في العلوم، والتي تستدعي حركة التواصل والديمومة بين الأدب والعلم، أضف إلى ذلك كله فقدان أصحاب الاختصاص الأدبي والعلمي المتبحرين في ميدان التأليف والإنتاج والحركة النقدية، ما يجعله فنًّا سطحيًّا لا يحقق أي قيمة مستفزة للخيال ومؤثرة فيه.

وتزيد الأمور سوءًا، إذا ما اقترن الإنتاج الأدبي للخيال العلمي بمميزات تجعل تطوره تحديًا كبيرًا يواجه الدول النامية ويعوق حركته. ويتركز ذلك بقدرة الدولة الهائلة على توفير البيئة العلمية والتقنية وليس المعرفية فحسب للفرد، ليبقى على تماس مباشر مع الابتكار والتجديد العلمي؛ إذ يحتاج الإبداع الأدبي في الخيال العلمي إلى دعم البحث العلمي ومؤسساته وتعزيزه بمصادر التكنولوجيا والرقميات، ما يعني إيجاد تكاليف باهظة على دول ما تزال تزحف على قدميها اقتصاديًا أو لدول أثقلت ويلات الحروب كاهلها.

وإذا كانت صورة واقعنا الأدبي الحديث مأزومة إلى هذا الحد في حقل الخيال العلمي، فحريّ ببالنا السؤال عن إمكانية وجود تمثّلات وجذور أدبية في تراثنا القديم، تنعكس فيه قصص الخيال العلمي. ويبدو أنّ الحكم المتسرع على وجود هذا الجنس الأدبي أو نفيه من تراثنا من دون تقصٍ شديد أمر يوقعنا في مغالطات كبيرة؛ فارتباط القصة الخيالية العلمية بالأسطورة الموجودة في التراث الشرقي السامي (ملحمة جلجامش) أمر لا بدّ من الالتفات إليه جيّدًا. كما تشكّل بعض النماذج الخيالية في قصص **ألف ليلة وليلة** (البساط السحري) شكلًا بسيطًا وأوليًّا يقترب إلى حد ما من مفهوم الخيال العلمي، بينما يرى بعضهم في قصة **حي بن يقظان** لابن طفيل ملامح ولادة الخيال العلمي في التراث العربي.

وعلى الرغم من بروز الروائي المصري نهاد شريف بصفته أحد أبرز أعلام الخيال العلمي على الساحة الأدبية الحديثة، وكان ذلك في أول إنجاز له في رواية **قاهر الزمان** عام 1996 التي تحولت إلى فيلم سينمائي لاحقًا، سبقته بعض التجارب الأدبية لتوفيق الحكيم ومصطفى محمود في خمسينيات القرن الماضي، فإنّ الحديث عن استقلالية هذا الفن واكتماله في الأدب العربي الحديث ما زال متعثّرًا جدًّا في الواقع العربي، خصوصًا أنّ هذا الإنتاج العظيم تراهن عليه الدول الاقتصادية المتقدمة التي تتسابق

في حجم إنجازها التكنولوجي ومقداره في كل يوم؛ إذ إنها تقف على أرضية علمية مهيأة للتطبيق العملي والأدبي، وهو ما تفتقره دولنا العربية.

سينما الخيال العلمي

لم تعد الرواية الأدبية اليوم فنًا يقتصر على النخبة من أصحاب الثقافة والاطلاع، بل غدت أكثر انفتاحًا وتداخلًا بحياتنا الواقعية وحياة الشباب والناس، وتحولت إلى متطلب من متطلبات التقدم العلمي الذي يأخذنا إليه أكثر. ولذا، لم يكفِ القارئ اليوم قراءة الروايات الأدبية وتجارب الآخرين على الورق ليشبع الصورة الأدبية في خياله، إنه اليوم يلجأ إلى السينما والصورة البصرية ليجسد ما يقرأ لما يمكن أن يفعل بقدر كبير من اختراق الرواية ذاتها ونقل ما لا تستطيع الرواية نقله بحروفها.

لقد دخلت السينما اليوم حقل التجربة الأدبية بصفة مدهشة جعلت الأعمال الأدبية خالدة في الذاكرة البصرية أيضًا. وامتلكت القدرة على نقل اللحظات الواقعية للأحداث ورسم الشخصيات، عبر دمج طاقات الإنتاج السينمائي الباهظة، وتحويله إلى عروض ضخمة تفوق ضخامة القارئ الفرد الذي يصنع جزءًا منه بخياله الفردي البسيط، ويصبح إنتاجًا خياليًا جمعيًا هائلًا من منتجين وممثلين ومخرجين للعمل كاملًا.

وتأتي الكتابة السينمائية في مقدمة العوامل المؤثرة في انتشار قصص الخيال العلمي وجلب الشعبية والجمهور إليه أكثر من عملية القراءة، لا سيما إذا اتبعها جهد مالي كبير ينفق على قطاع إنتاج هذا النوع من الأفلام لدعم الفكرة العلمية له وإمكانية التطبيق التكنولوجي كذلك.

ومع تفوق السينما اليوم ومنافستها للراوية، يرى بعض الروائيين أنّ الرواية «لا تزال هي أساس الإبداع السردي الذي يستمد قيمته وجمالياته من خلال لغة أدبية وتقنية كتابة وبنية روائية بين دفتي كتاب، تلك القيم والجماليات التي لا بد أن تختل فيما لو تحول الكتاب إلى وسيط آخر كالسينما أو الفيديو»[6].

ما بين الأسطورة والخيال العلمي

ما زالت قضية البحث في جذرية الأصناف الأدبية المبتكرة أمرًا لا مفرّ منه في حقول البحث الأدبي المهتم بالموروثات السردية الماضية، للتنقيب عن جذور فنية لصيقة بنتاجنا الحديث، ليكون نموذجًا حاضرًا عن كل ما هو طارئ في عالم القصة والرواية اليوم. ويميل بعضهم إلى التركيز على البعد الأسطوري في محاولة ربط سرد الخيال العلمي بالفكر الميثولوجي القديم الذي بني لهدف ديني ميتافزيقي صرف، وقدّم بأرقى مستويات اللغة الأدبية. وعلى الرغم من تلك التقاطعات المائزة التي تربط الأسطورة بقصص الخيال العلمي، ومن أبرزها اختراق الواقع بأبعاد عجائبية، وصناعة المستحيلات، والمعجزات، وإطلاق العنان للصورة التخيلية التي انبثقت من فكرة الآلهة داخل

(6) خليل الجيزاوي، «الرواية العربية والسينما: إشكالية الأدب والهوية في السينما العربية»، **الرافد**، العدد 188 (نيسان/ أبريل 2013)، ص 52-53 .

الأسطورة، فإنّ كلًّا منهما يتباين بجوانب ثابتة تتعلق بالبنية الأدبية المرتبطة بمفهوم السرد (القص) أو التعبير الذاتي/ الجماعي في الأسطورة الذي لجأ إليه الإنسان منذ القدم إلى الآن. فما زلنا نقصّ على الآخرين في كل يوم ما يحدث معنا من أحداث بفعل انتهاء زمنها، وهو ما يغاير مفهوم القصة الفنية الذي تبنى عليه القصة أو الرواية اليوم بوصفه فنًا أدبيًّا مستقلًا، لكنه يشترك مع الأسطورة في عامل السرد. علاوة على ذلك، فإن ما يميز الأساطير هي تلك الأحداث الواقعية التي تفسر بالأخيلة والخوارق المتجاوزة للعقل الطبيعي إلى ما وراء طبيعته، فيما تبقى قصص الخيال العلمي منسوجة داخل القدرة الطبيعية؛ لأنّ الأساطير تنبثق من نماذج بدائية في المجتمع، وتكون غير ممثلة في أفراد مبدعين، بل في جماعات أو قبائل تمارس الشعائر والطقوس نفسها، ولا تخضع للتغيير عبر الزمن[7]. وبتعبير آخر، إنّ الخيال العلمي يتكئ على الموهبة الفردية ذات الحسّ الأدبي الممزوج بالمنهجية النظرية الذي يعيد تمثيل الواقع بقدر عال من التحرر والانفلات.

كما تقوم الأسطورة على فكرة أساسية في رأي فرانكفورت، وهي معرفة الأنا بالأنت وأنّ طبيعة هذه المعرفة «تتراوح بين الإدراك الفعال وبين 'تسلم الانطباع المنفعل'»[8]؛ لأنّ الفكر الأسطوري أساسًا غير قادر على الفصل بين الذاتي والموضوعي في تفسير مشخّصات الكون والظواهر الطبيعية والاجتماعية فيه، وهذا في رأيه أهم ما يجعل المقولات الأسطورية غير خاضعة لمعيار المنطق والعقل التجريبي، وتجعلها تبدو سخيفة من منظورنا الحديث.

من جانب آخر، يقوم عماد سرد الخيال العلمي على استلهام القوانين والنظريات العلمية والكونية (النظرية النسبية، ونظرية الكم، والنظريات البيولوجية) أساسًا للانطلاق المعرفي المتداخل بحقول الأدب. وهذا يعنى قدرة أكبر على الخلق الفني في التصور الذهني للفكرة الجوهرية في الخيال، وتكاملها في الشخوص واللازمانية واللامكانية في تسلسل مترابط للأحداث ومتوازن بين فنية العمل (الأسلوب) والثيمة العلمية (الفكرة/ النظرية التي تبنى عليها). ولذلك لن يكون سهلًا على أي كان الخوض في ذلك الحقل الكتابي، مع الأخذ في الحسبان أنّ بعضهم يرى هذا النوع الأدبي مقتصرًا على أصحاب العلوم والاختصاص في النظريات الطبيعية فقط. وإن كان هذا الكلام غير دقيق؛ لأنه يحفزك على إشباع فكرتك العلمية بمعرفة أساسية في العلوم الطبيعية. ذلك أنّ نقطة الانطلاق في الخيال العلمي متجذرة في بناء الفكرة العلمية المنسجمة مع العناصر السردية[9]، ولكنّ الأهم من ذلك أن تمتلك خيالًا خلاقًا للقدرة على البناء الفني والمعرفي في آن معًا، لتجسيد تلك الفكرة في صورة بصرية وحركية داخل الوعي الإنساني، ومدى قدرتها على التوقع والتنبؤات العلمية ثمّ مدى إمكانية الاستجابة لتحويلها إلى تجربة فعلية وممارسة حقيقية على أرض الواقع، بمراعاة حالة التكامل والتوازن بين الفكرة (النظرية المستلهمة) من جهة والمستوى الأدبي الموازي له من جهة ثانية.

(7) Scholes Robert & Eric S. Rabkin, *Science Fiction History, Science, Vision* (New York: Oxford University Press, 1977), p. 5.

(8) هنري فرانكفورت وآخرون، **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 14.

(9) Spinrad Norman, *The Other Side of Realism* Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1971), p. 181.

الأهم من هذا كله أننا حينما نتعامل مع هذا الطرح الجديد في الأدب سنظل في حالة ترقّب ومتابعة لمسار التقدم التكنولوجي الذي يبقى حاضنة هذا النوع الأدبي ومثريًا حقيقيًّا له؛ والحديث عن روايات الخيال العلمي وقصصه لم يكن ليتحقق ويخرج إلى النور إلّا بفعل الثورة الصناعية التي بدأت في القرن التاسع عشر. والجدير ذكره أنّ رائعة الكاتب الإنكليزي هربرت ويلز الشهيرة، **آلة الزمن**، كتبت عام 1866، مثّلت أول إنجاز روائي دقيق في روايات الخيال العلمي[10]. كما سبقتها رواية جول فيرن الفرنسي **رحلة إلى جوف الأرض**، عام 1864. وما زالت إلى اليوم تقدّم أعظم الأعمال الخيالية التي تحولت إلى مواضيع سينمائية مستقلة وعروض مرئية، تكتسح الفضاء بكم هائل من الخيال والابتكار. ومما زادها إخصابًا وغزارة في الإنتاج توهج الثورات الرقمية والعالم المحوسب في عصر العلم والمعرفة الآن، وأصبحت قدرته الهائلة على تطويع محيطه الحيوي باستخدام مفهوم «الآلة» الذي علينا أن نعترف أنّ ثمنه كان باهظًا أمام هذا القدر العظيم من التحدي والمواجهة بين الإنسان والإنسان، بحيث دفعته البشرية كاملة حين قتل مفهوم الإنسانية فيها بحروبه وصراعه المعقد الذي أعلن عن حالة الاحتضار الروحي في حضارة إنسان القرن الواحد والعشرين؛ حضارة العلم والتكامل المعرفي.

المراجع References

العربية

الجيزاوي، خليل. «الرواية العربية والسينما: إشكالية الأدب والهوية في السينما العربية». **الرافد**. العدد 188 (نيسان/ أبريل 2013).

العبد، سعاد. «قصص الخيال العلمي كمدخل للتدريس». **ينابيع**. العدد 4 (آذار/ مارس 2013).

فرانكفورت، هنري وآخرون. **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

الأجنبية

Apter, Terri E. *Fantasy Literature: An approach to Reality*. London: Macmillan, 1982.

Czerneda, Julie Elizabeth. *No Limits*: *Developing Scientific Literacy Using Science Fiction*. Toronto: Trifolium books, 1999.

Norman, Spinrad. *The Other Side of Realism*. Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1971.

Robert, Scholes & Eric S. Rabkin. *Science Fiction History, Science*, Vision. New York: Oxford University Press, 1977.

(10) Ibid., p. 204.

صدر حديثًا

وليد كاصد الزيدي

الإسلاموية المتطرفة في أوروبا

دراسة حالة الجهاديين الفرنسيين في الشرق الأوسط

يقدم هذا البحث رؤية في شأن تنامي الإسلام المتطرف في أوروبا بصورة عامة وفي فرنسا بصورة خاصة، مع تركيز على حالة جهاديي فرنسا الذين يقاتلون في منطقة الشرق الأوسط، وتحديدًا في العراق وسورية. تدور الحوادث هذه في وقت أصبحت استمرارية مكافحة الإرهاب في الشرق الأوسط، بإدخال الحركات المتطرفة ضمن الاتجاهات السياسية السائدة، قضية خلافية وذات مكانة عالية في أجندة الأمن الدولي. ويسوّغ الخطر الوجودي الذي تتعرض له الدول الغربية المتقدمة قدرًا كبيرًا من القلق نتيجة الإرهاب الإسلاموي الذي بات له أبعاد عالمية.

منير الكشو*

Mounir Kchaou**

قراءة في كتاب: أفكار ضدّ التيار، مساهمة للرفع من مستوى التعليم لأحمد بوعزّي

Against the Currrent: A Contribution to Improving Standards of Teaching by Ahmad Bouazzi

عنوان الكتاب : أفكار ضدّ التيار، مساهمة للرفع من مستوى التعليم.

المؤلف : أحمد بوعزّي.

الناشر : المؤلف نفسه.

عدد الصفحات: 193 من القطع المتوسّط.

الدكتور أحمد بوعزي هو أستاذ جامعي مختص بفيزياء الخلايا الشمسية، وبالطاقات المتجدّدة. درّس بالمدرسة الوطنية للمهندسين بجامعة المنار بتونس مدة 31 سنة، حصل على الدكتوراه سنة 1977 من جامعة السوربون، وشغَل أيضًا منصب أستاذ زائر بجامعات أميركية وكندية وأفريقية. وقد عمل خبيرًا لدى وزارة التربية التونسية مدّة التفاوض مع البنك الدولي سنة 1990، حول إصلاح المنظومة التعليمية في تونس، وأحرز جوائز عالمية مهمة على بحوثه العلمية.

يمكن أن نعدّ صدور هذا الكتاب استجابة للحاجة إلى نظرة عالمة خبيرة ومتروّية، في المنظومة التعليمية التونسية في مراحلها الثلاث؛ الأساسي، والثانوي، والعالي؛ من حيث غاياتها وأهدافها وفاعليتها وتاريخها ومظاهر الوهن فيها، ومن حيث سبل إصلاحها. فتونس تحتاج في رأي الكاتب بعد ثورة 2011 إلى إصلاح جذري للمنظومة التعليمية والتربوية؛ لتكون في مستوى تطلعات الشباب التونسي. ولئن تعذّر الإصلاح الحقيقي للنظام التعليمي زمن الاستبداد الذي لم يكن يسمح فيه بالجدل العام في الشأن التربوي

* أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية، جامعة تونس.

** Professor of Moral and Political Philosophy, University of Tunis.

والتعليمي، وكانت تفرض فيه رؤية للإصلاح التربوي تولّى إعدادها مجموعة من الإداريين والخبراء المحليين الموالين له، بالتعاون مع خبراء دوليين؛ فإن الديمقراطية الناشئة في تونس تتيح إمكانات كبيرة لتدارك أخطاء الماضي، والشروع في إصلاح جدّيّ لمنظومتي التعليم والتكوين. ولهذا الكتاب الفضل في تقديم الخطوط العريضة لبرنامج إصلاحي للتعليم، يفعّل الحقوق والحريات الواردة في الدستور التونسي الجديد، ويقدّم تصوّرًا للهوية الثقافية، قوامها المواطنة والحرية والمساواة، والانتساب إلى إرث حضاري وتاريخي مشترك. لذلك ينبّه الكاتب إلى ضرورة أن نستفيد من الوضع الحالي، حتى نحقق أوسع وفاق ممكن على أهداف التعليم، يتجاوز الانقسامات السياسية والأيديولوجية؛ لأنه «إذا لم تكن أهداف التعليم مكتوبة واضحة، ومتفقًا عليها وطنيًا في إطار وفاق واسع، فإن أي إصلاح لن ينجح» (ص 31).

وفي هذا السياق، يقترح الكاتب ما يمكن أن نعدّه هدفًا إستراتيجيًا، وفي الوقت نفسه، مبدأً لتقييم المنظومة التعليمية، من حيث أداؤها وجودة مخرجاتها، وهو أن تهدف المنظومة التعليمية لدولة ديمقراطية إلى تكوين المواطن القادر على الاستقلال الذاتي، وعلى الاختيار الرشيد المنسجم مع مصالحه وتوجهاته الفكرية والقيميّة، وعلى التكيّف مع عالم متغيّر بفعل التطوّر المتسارع للعلم والتكنولوجيا، وعلى التفاعل مع غيره من أبناء مجتمعه ومع سلطات بلاده (ص 28). فالاستقلالية الذاتية والفردية تفترضان المواطنة والانخراط في الشأن العام، وتغليب المصلحة العامة. وينبغي للمدرسة أن تنزع عن التلاميذ عادات الخمول والتواكل؛ لتبعث فيهم روح المبادرة والريادة والاستنباط.

أهداف المنظومة التعليمية

يحدّد الكاتب أهداف التعليم المنبثقة من هذه الغاية الإستراتيجية، في مختلف مراحله، مشدّدًا على أن لكلّ مرحلة من مراحل التعليم أهدافها، فإذا كان التعليم العالي يهدف إلى تكوين الإطارات للاقتصاد والإدارة؛ فإن الثانوي الذي يعتني بثلثي المجتمع تقريبًا، يحضّر لدخول الجامعة، ويكوّن المواطن الواعي والمثقف، أما الإعدادي فهو إجباري، ومن ثمّ فأهدافه تعني كلّ التونسيّين دون استثناء ويبقى الابتدائي للاهتمام بالصغار، وتعليمهم اليقظة والتركيز، زيادة على التعبير والقراءة والكتابة، وتهيئتهم لمزاولة بقيّة المراحل (ص 32). وعلى نحو عام، يجب أن ترمي منظومة التعليم والتكوين إلى تمكين المتخرّج في كل مرحلة من جملة من الكفاءات العامة، تفيده في الاندماج في وسطه المهني. وقد ضبط الخبراء، وفق الكاتب، هذه الكفاءات في كفاءة حلّ المشاكل، والتدرّب، والقدرة على استيعاب معلومات جديدة، وكفاءة الاتّصال والتعبير المنطقي باللغة الأمّ، والمعرفة باللغات الأجنبية، وكفاءة التدبير وأخذ القرار، وجملة من الكفاءات الاجتماعيّة؛ مثل القدرة على العمل مع فريق، وعلى القيادة وعلى المشاركة في الشبكات الاجتماعيّة (ص 33-34).

ويرى الكاتب أن الهدف الرئيس للتعليم الابتدائي ينبغي أن يكون تمكين المتعلّم من جملة من الكفايات الأساسية تتمثل في القراءة والفهم والتعبير عن الأفكار على نحو سليم، بلسان عربي، وبلغة منطقيّة ومفهومة، والكتابة والحساب للقيام بمجموع العمليات التي يكون المتعلّم في حاجة إليها في حياته اليومية، والقدرة على التفكير السليم، وعلى التخطيط للمستقبل. كما ينبغي أن يعمل التعليم في هذه المرحلة على تهذيب الذوق لدى الناشئة،

وتهيئتهم للابتكار وتربيتهم على المواطنة، أي المعرفة بالحقوق والواجبات وتنمية الحسّ المدنيّ لديهم، والوعي بأهمية التعايش مع الغير، واحترام القانون والمِلك المشترك، والتراث الوطني، والأخلاق العامة، وتقدير الشخصيّة الوطنية، واحترام المحيط، والقيم الحضارية، ومعاني الوطنيّة، واحترام العمل، وحقوق الإنسان، وقيم التضامن، ومبادئ حفظ الصحّة والسلامة البدنيّة، والإلمام بالمبادئ العامّة لعلوم الطبيعة، وتعلّم الانضباط والدقّة، إضافة إلى معرفة أوّلية باللغات الأجنبيّة، وتحديدًا اللغتين الإنكليزية والفرنسية، مع المبادئ الأوليّة في استعمال الحاسوب.

أما على مستوى التعليم الإعـدادي، فيرى الكاتب أن هدفه الرئيس هو تحضير المتعلّم للدخول إلى التعليم الثانوي. وهو ما يقتضي اكتساب جملة من المهارات يضبطها الكاتب في المطالعة والاستعداد للتعلّم المتواصل، والقدرة على التحرير والتعبير باللغة العربية، والرقن السريع بالعربية واللاتينية، ومعرفة بقانون الطرقات، وبمبادئ القانون، والتمكّن من اللغتين الأجنبيتين الرئيستين، بحيث يكون قادرًا على الترجمة منهما إلى العربية ومن العربية إليهما، والإلمام بمبادئ علوم الرياضيات، والمعرفة بالفنون وبالتاريخ الوطني، والتربية التقنية، والمعرفة بمبادئ البرمجة الإعلامية، وطرق الإنتاج، والحرف والمهن، ومبادئ التقنيات المتداولة من كهرباء وأجهزة رقمية وميكانيك وبيولوجيا. أما التكوين التقني فينبغي أن يهدف، في رأيه، إلى تكوين حرفيين مهرة، بحسب الطلب، لمصلحة مؤسّسات اقتصادية (ص 36). وبخصوص مرحلة التعليم الثانوي العام، يلاحظ الكاتب أنها لم تعد إجبارية، لوجود التكوين التقني، وهدفها هو التحضير للدخول إلى التعليم العالي.

أما التعليم العالي فيرى الكاتب أن هدفه الرئيس هو تكوين الإطارات العليا والباحثين والمسيّرين للاقتصاد والإدارة، وينبغي في نظره أن نحتاط من نزعة التخصّص المفرط؛ إذ يظلّ التدريب والتكوين في أي ميدان تخصّصي وقتيًّا في عصر يتّسم بالتحوّل والتجديد السريع، وباندثار صناعات ومهن واختصاصات وظهور أخرى. ينبغي أن يظل الهدف الدائم لمنظومة التعليم العالي، في رأي الكاتب، هو التكوين القاعديّ والأساسيّ الذي يمكّن من اكتساب المهارات التي يقتضيها التكوين الخصوصّي اللاحق (ص 132).

تشخيص واقع منظومة التربية والتعليم والتكوين في تونس

وفق هذه الرؤية لإصلاح المنظومة التربوية والتعليمية، يقوم الكاتب بقراءة واقع المنظومة التعليمية في بلاده. فيلاحظ أوّلًا، أن تونس تعدُّ من بلدان العالم التي تنفق أكبر نسبة من ميزانيتها على التعليم؛ ففي سنة 2014 خصصت الحكومة التونسية 5122 مليون دينار (أي ما يزيد على 2560 مليون دولار) من ميزانيتها (ما يعادل 18.2 في المئة من حجمها و6.8 في المئة من الناتج الداخلي الخام) للتعليم بمراحله الثلاث. غير أن النتائج لم تكن في حجم التضحيات المبذولة. فالمتخرّج التونسي تعوزه الكفاءات المطلوبة من أي متخرّج في أي مرحلة من مراحل التعليم في منظومة تعليمية سليمة. فهو لا يقدر على القراءة والمطالعة بيسر ليتمكن من تحسين مستواه بمفرده أوفي مركز تكوين، وهو ضعيف في التعبير الكتابي والشفوي، وتنقصه المعرفة الدقيقة والثقافة العامّة. وهو غير متمكن من الأسس الضرورية للمعرفة في ميدان اختصاصه، على الرغم من نجاحه في الامتحان، فضلًا عن تدنّي حسّ المواطنة لديه، وثقافة التمدّن واحترام قوانين البلاد.

وبطبيعة الحال؛ يشمل هذا التشخيص جميع المتخرّجين، من الأساسي إلى الجامعي. ويؤكد هذا الأمر، في نظره، الاختبارات العالمية لقياس مستوى التعليم «بيسا» والتصنيف العالمي للجامعات. فتصنيف بيسا Program (PISA) for International Student Assessment؛ البرنامج الدولي لمراقبة جدوى التدريس في المدارس الابتدائية والإعدادية، والذي تتولى إعداده كل ثلاث سنوات منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، لسنة 2012، يُظهر تدنّي مستوى المتعلمين التونسيين في مادة الرياضيات وفي العلوم وفي القراءة (ص 42).

أما الجامعات، فلم تحتل أي جامعة تونسية مرتبة من ضمن الخمسمئة جامعة في ترتيب أفضل جامعات العالم الذي تقوم به جامعة شنغهاي. ويعتمد هذا الترتيب، كما يبيّن الكاتب، خمسة معايير، وهي نسبة نجاح الطلبة في الدراسة، وقدرتهم على الحصول على شغل في الأشهر الثلاثة الأولى بعد التخرّج، وهيئة التدريس والتمويل، بما فيها دخول البحث العلمي وبراءات الاختراع، ثم إشعاع الأساتذة والباحثين، بما فيها الجوائز التي يُحصَل عليها، وخاصة جائزة نوبل وميدالية فيلدس للرياضيات، وأخيرًا عدد الاستشهادات للمنشورات وعدد المقالات المنشورة في مجلتي **نيتشر** *Nature* **وسينس** *Science* (ص 162).

تفيد كل هذه المعطيات في قراءة واقع التعليم في تونس، والذي بات في نظر الكاتب تعليمًا باليًا تقليديًا، غير مواكب للعصر، يقوم على الحفظ والتلقين وتنمية الذاكرة بدل التحفيز على التفكير وتنمية روح النقد والابتكار. كما ظلّ نخبويًا وانتقائيًا يعمّق الفوارق الاجتماعية، ويحرم شرائح واسعة من المجتمع في الحواضر الكبرى وفي الجهات الداخلية للبلاد، من الترقّي الاجتماعي، ومن الحظّ في اندماج جيّد في سوق الشغل وفي معترك الحياة.

الأسباب وسبل التدارك

يقدّم الكاتب جملة من الأسباب المتداخلة، تفسّر فشل السياسة التعليمية في تونس، التي تحاول الاعتماد على مواكبة العصر. وقد فشلت في هذا، على الرغم من النجاحات النسبيّة التي حققتها في مرحلة ما بعد الاستقلال، إلى حدود منتصف سبعينيات القرن الماضي، والمتمثلة بخاصةٍ في تعميم التعليم، وتكوين كوادر عليا للبلاد؛ ما مكّنها من تحقيق نسب لا يستهان بها في النمو.

ويعود السبب الأول لهذا الفشل، في نظر الكاتب، إلى غياب سياسة وطنية تشتغل وفقًا لخطّة تنموية شاملة وإدماجية، يكون عمادها مدرسة تربّي النشء على قيم الجمهورية، وعلى التعلّق بالوطن وبسيادته، وتجعل المصلحة العليا للبلاد تغلب على المصالح الشخصيّة والحزبيّة والفئويّة والجهويّة. فتونس فوّتت على نفسها، في نظره، فرصة بناء منظومة تعليمية بهذه المواصفات منذ استقلال البلاد عن فرنسا سنة 1956. ولم تُجدِ نفعًا محاولات التدارك فيما بعد، على الرغم من قيمة بعض الإصلاحات التي أدخِلت في المنظومة التعليمية، وارتبطت بأسماء بعض الوزراء مثل الوزير محمد الشرفي بداية التسعينيات[1]. فقد استقلت تونس سياسيًا سنة 1956، واستكملت استقلالها السياسي والعسكري والفلاحي سنة 1964، غير أن الاستقلال الثقافي تأجّل؛ إذ تقرّر إبقاء اللغة الفرنسية لغةً للإدارة التونسية، ولغةً لتدريس العلوم الصحيحة والإنسانية، في كل مراحل التعليم (ص 138). وقد قامت دولة الاستقلال بجهد كبير في سبيل تعميم التعليم (من دون جعله إجباريًا)[2]، وبعث مدارس في الأرياف وفي أقاصي البلاد، واستفادت من

برامج التعاون الدولي الفرنسية، وخصوصًا في تدريس اللغة الفرنسية إلى جانب اللغة العربية، واستقدام معلّمين وأساتذة تعليم ثانوي من فرنسا لتدريس العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية واللغة الفرنسية لشرائح واسعة من أبناء الأوساط الاجتماعية الفقيرة؛ ما مكّن هذه الفئات من الارتقاء الاجتماعي، وخاصة في الستينيات والسبعينيات من القرن المنقضي. غير أن ذلك لم يمنع التدهور والانحدار في مستوى التعليم في منتصف الثمانينيات. فقد تراجعت في هذه المدّة على نحو بيّن، قدرة الطالب التونسي، في مستوى التعليم الأساسي أو الجامعي، على التمكن من اللغتين العربية والفرنسية كتابةً وتخاطبًا وقراءةً، عمّا كان عليه الأمر للجيلين الأوّل والثاني، بعد الاستقلال. وترتّب على هذا التراجع في حذق اللغة الثانية، تدنٍّ في التمكن من العلوم والمعارف التي تُدرسُ بها في مرحلتي التعليم الأساسي والثانوي. وكذلك تراجع على مستوى التعليم الجامعي من حيث إن لغة التدريس أي الفرنسية أصبحت تعيق تلقي العلوم واستيعابها. شمل هذا التراجع أيضًا البحث العلمي الذي يقتضي إلى جانب إتقان اللغة الفرنسية تمكينًا من لغة ثالثة وهي الإنكليزية، وهو غير متوافر لدى الطلبة التونسيين؛ لأن الإصرار على التدريس وتقديم البحوث العلمية بالفرنسية، خلّف إهمالًا للّغة الإنكليزية ولدورها. وعلى الرغم من أن البنك الدولي وضع سنة 1989، ضمن شروط منح قروض مُيسّرة لتونس، تعريب لغة التدريس في المرحلة الإجبارية من التعليم، أي حتى سنّ السادسة عشرة لتحسين البيداغوجيا، وتسهيل استيعاب التلاميذ المعرفة، فإن «التعريب لم يدم طويلًا، فقد استطاع اللوبي [الفرنكوفوني] التأثير في الوزارة، والرجوع إلى اللغة الفرنسية لتدريس العلوم في المرحلة الإعدادية من خلال الإعداديات النموذجية» (ص 18)[3]. ويشير الكاتب إلى فشل سياسة دعم اللغة الفرنسية؛ ما أدى إلى تدنّي مستوى التعليم، وازدياد نسب الانقطاع المبكّر عن الدراسة، الذي بات ضمن نسب عالية تقدّر بنحو مئة ألف منقطع كل سنة، وارتفاع نسب الأميّة، على الرغم من إلزامية التعليم، وارتفاع نسب الإقصاء والتهميش الاجتماعي. في حين أنه في مدّة السبعينيات من القرن الماضي، عندما وقع تعريب الحساب «نتج عن ذلك ارتفاع نسبة النجاح في مناظرة الدخول إلى (التعليم) الثانوي من 25% إلى 50% مما مكّن أبناء الطبقات الشعبيّة من دخول التعليم الثانوي، وتناقصت نسبة الانقطاع عن التعليم في الابتدائي، وبقيت على حالها في الثانوي، لأن التعليم الإعدادي بقي يُدرّس الرياضيات باللغة الفرنسية (في تلك المدّة) وكانت وما زالت لغة التدريس هي السبب الرئيسي للانقطاع عن الدراسة» (ص 20). وقد أبدت سياسة تدريس المواد العلمية للمتفوقين بالفرنسية عقمًا كذلك. فبالمقارنة بالبلدان السبعة التي احتلت المراتب الأولى في اختبار «بيسا»، كان تقييم النوابغ في المعاهد الإعدادية النموذجية التونسية مخيّبًا للآمال؛ إذ لم يحظ بمستوى 5 أو 6 وهي الأعلى إلا 0.8 في المئة منهم، وبقي 67.7 منهم في مستوى 2 فما دون.

وعلى مستوى ترتيب الجامعات في العالم، تبرز في رأي الكاتب أهمية تدريس العلوم باللغة الوطنية، فلو نظرنا في تصنيف 2012، نلاحظ بحسب الكاتب أن الـ 150 جامعة الأولى، هي جامعات تستخدم الإنكليزية لغة تدريس وبحث ونشر، تليها الجامعات التي تستعمل الصينية وعددها 44، ثم التي تستعمل الألمانية وعددها 40، ثم التي تستعمل الفرنسية وعددها نحو 25، ثم الإيطالية، فاليابانية، فالكورية، فالعبرية. وهو ما يكذّب، في نظره، ما يدّعيه

اللوبي الفرنكوفوني في تونس، من أن اللغات الوطنية ليست أداة لتحسين جودة تدريس البحث العلمي وتطويره، بل اللغات العالمية مثل الإنكليزية والفرنسية فحسب (ص 66).

واليوم، وقد نص دستور تونس لسنة 2014، في الفصل 39، على أن الدولة التونسية «تعمل على تأصيل الناشئة في هويتها العربية والإسلامية، وانتمائها الوطني، وعلى ترسيخ اللغة العربية ودعمها، وتعميم استخدامها، والانفتاح على اللغات الأجنبية والحضارات الإنسانية، ونشر ثقافة حقوق الإنسان»؛ لا بُدّ من أن تعمل الحكومة، في نظر الكاتب، على تكريس ما ورد في الدستور، وتعريب تدريس العلوم، وأن تعيد النظر في تدريس اللغات الأجنبية في اتجاه يحافظ على سيادة البلاد واستقلالها الثقافي، وهو ما يعني أن تدريس اللغات الأجنبية ينبغي أن يندرج ضمن مشروع وطني، يهدف إلى دعم الثقافة الوطنية والبحث العلمي باللغة العربية، من خلال الترجمة إلى العربية ومنها إلى اللغات الأخرى (ص 43).

أما السبب الثاني الذي يؤكد الكاتب أهميته في تدهور المنظومة التعليمية في تونس، فيتعلق بطرق انتداب المدرّسين وتكوينهم. فتناقص عدد الخرّيجين من المدارس العليا لتكوين المعلمين، بفعل عزوف التلاميذ عن التوجّه إليها بسبب تدهور الوضع المادي للمدرسين؛ فرض على وزارة التربية والتعليم انتداب المدرّسين في الابتدائي من ضمن الطلبة المطرودين من التعليم العالي لعدم نجاحهم في الدراسة. وعلى الرغم من محاولة المشرفين على وزارة التربية، بعثَ معاهد عليا لتكوين المعلّمين على صعيد الجامعات، عدنا من جديد في العشرية الأخيرة إلى انتداب الراسبين في التعليم العالي أو من فشلوا في مناظرة الانتداب، للتدريس في التعليم الثانوي للتدريس في الابتدائي، من دون تكوين إضافي (ص 66).

الشيء نفسه يُلاحظ أيضًا على صعيد التعليم الثانوي، فعلى الرغم من بعث مدارس عليا لتكوين مدّرسي التعليم الثانوي العام والتقني، فإن عددها ظلّ محدودًا، وبقي عدد المتخرّجين فيها ضئيلًا، مقارنة بحاجات التعليم الثانوي. وهو ما جعل الانتداب للتعليم الثانوي يتمّ أساسًا من ضمن المتخرجين في الجامعات، الحاصلين على الأستاذية، والذين لم يتلقوا تكوينًا بيداغوجيًا ونفسيًّا يؤهّلهم للاضطلاع بمهمات المدرّس، وخدمة الرسالة التي تقتضيها هذه الحرفة. لذلك، من الضروري أن تكون للدولة سياسة واضحة فيما يخصّ تكوين المدرّسين عمومًا في مختلف المستويات، من التعليم الابتدائي إلى التعليم العالي، وهو ما يحتاج إلى بعث كليات للتربية في جميع جهات البلاد (ص 118). كما ينبغي أيضًا، في رأي الكاتب، إعطاء التعلّميّة Didactics الأهمية التي تستحقها في التدريس بجميع مراحله، وفي تكوين المدرّسين. فعلى الرغم من تطوّر الدراسات في هذا المجال، وما عرفته هذه العلوم من تطوير ومن ابتكار طرق حديثة في نقل المعرفة وتبليغها، وعلى الرغم من أن تونس دفعت المال الكثير في تكوين مختصين في هذا المجال في معظم الاختصاصات، من خلال برنامج مشترك تونسي فرنسي، فإننا نرى وللأسف أن الذين حصلوا على تكوين في التعلّميّة لا يشتغلون في الوظيفة التي تكوّنوا لأجلها، ولا نرى تطوّرًا في البيداغوجيا، ولا بحوثًا ودراسات إمبريقية حول معوّقات التعلّم وكيفية تطوير أساليب التدريس.

أما السبب الثالث، فيراه بوعزي في تفشي ظاهرة الدروس الخصوصية إلى حدّ أنها أصبحت شرط نجاح التلاميذ في جميع الصفوف، وفي

جميع مراحل التعليم حتى العالي منه. ويرى أن ضعف التلاميذ والمدرّسين في اللغة الفرنسية، التي هي اللغة المعتمدة في تدريس العلوم في تونس بدايةً، قد زاد من صعوبة سيطرة التلاميذ على المفاهيم. ونتيجة لذلك، زاد من صعوبة التحكم في محتوى الامتحان ومفرداته وأسئلته. وعلى الرغم من محاولات وزارة التربية والتعليم التونسية الحدّ من تفاقم الظاهرة، فإنها استفحلت، وباتت تهدّد المبدأ الذي قامت عليه المدرسة العمومية، وهو مجانية التعليم وضرورته، وسيلةً للترقي الاجتماعي، وتحقيق تكافؤ عادل في الحظوظ بين المواطنين (ص 83). والأخطر في الأمر، أن ظاهرة الدروس الخصوصية امتدت إلى التعليم الابتدائي؛ ما يعني أن أبناء الفئات الضعيفة اجتماعيًا، سيضطرون إلى مغادرة أقسام الدراسة، ولن يحصلوا بهذا على الحدّ الأدنى من التعليم الذي يمكنهم من الاندماج الاجتماعي. ويرى الكاتب أن مقاومة هذه الظاهرة لا تكون فقط بالزجر، وإنما بمراجعة نظام الضوارب بين المواد، وكذلك منظومة الامتحانات، والتخلي عن المنظومة الحالية، وإعادة الاعتبار إلى الثقافة العامة في التكوين الأساسي والثانوي والجامعي.

أما السبب الأخير الذي يراه الكاتب مسؤولًا عن أزمة المدرسة وضعف مساهمة التعليم في خلق الثروة الوطنية وتنميتها، فهو الفصل بين التعليم العام والتعليم التقني، وتردّي صورة الثقافة التكنولوجية لدى المتعلمين التونسيين. ويشير الكاتب إلى أن التعليم في تونس اتّخذ منذ عدّة سنوات توجّهًا «نظريًّا»، وهو ما ترتّبت عليه قطيعة منذ المرحلة الابتدائية بين التلميذ والواقع والأشياء العملية والمادية. فأحيانًا يختم التلميذ المرحلة الأساسيّة من التعليم «دون أن يزور ورشة حدّاد أو نجّار، ودون أن يعرف كيف يُصنع الخبز في المخبزة، ودون أن يزور متحفًا يظهر له كيف كان يعيش أجدادنا» (ص 44). وينجم عن هذا الوضع احتقار للعمل اليدوي، وسوء معرفة بالمهن ووسائل الإنتاج، وجهل بعالم النباتات والأشجار والحدائق العمومية، وقلة اكتراث بالملك العمومي وتخلّف للحسّ المدني. ولا يقتصر الأمر على مستوى التعليم الأساسي فقط، بل يتعدّاه إلى التعليم الثانوي والتعليم العالي، حتى إنه يكاد يكون الطريقة الوحيدة في التدريس في الجامعات. وهو ما يترتب عليه أن «يتخرج لدينا عشرات الآلاف من المجازين كلّ سنة، لا يعرفون العلاقة بين محتوى ما دَرسُوا في الفصل والواقع المعيش في ميدان اختصاصهم» (ص 45). ولتدارك هذا الخطأ لا بُدّ، في نظر الكاتب، من إعادة الاعتبار إلى المهن اليدوية في التعليم، وربط الدروس النظرية بالدروس التطبيقية، وتهيئة المختبرات، وتزويدها بالتجهيزات اللازمة وكذلك وضع إستراتيجية للنهوض بالثقافة التكنولوجية، بوصفها شرط التطوّر الصناعي. ويؤكد الكاتب أن التحكّم في التكنولوجيا غير ممكن إذا انعدم التواصل بين ثقافة الباحث أو المهندس وثقافة التقني السامي والعامل المختصّ، وإذا انعدم التواصل أيضًا بين هؤلاء وأفراد الشعب عمومًا. وهذا الأمر يطرح بإلحاح مرّة أخرى ضرورة وجود لغة مشتركة تشكّل إطارًا للتخاطب والتواصل والتفاعل بين جميع هذه الأطراف. ويقتضي ذلك، في رأيه، تعريبًا للمصطلحات التكنولوجية، وسهولة التداول والتخاطب بها.

ويرى الكاتب أن إصلاح التعليم، وجعله في خدمة التنمية، يقتضي إعادة الاعتبار إلى التعليم التقني، وإعطائه المكانة التي يستحقّها في التكوين، وهو ما سيُخفّف من الضغط على التعليم العام، ويمكّن المتخرّجين في المرحلة الثانوية من التعليم، والذين لا يرغبون في مواصلة التعليم بالجامعة، من الاندماج بيُسر في سوق الشغل. وسيمكّن ذلك أيضًا من تخفيف الضغط

على التعليم العالي، ومن إتاحة الفرصة له حتى يقوم بالإصلاحات الجوهرية التي يقتضيها وضعه الآن. غير أنه لا يمكن للتعليم التقني أن يؤدّي هذه المهمّة إلا إذا كان ذا جودة عالية تمكن المتخرجين فيه بعد الحصول على البكالوريا التقنية من الالتحاق بالجامعات، ومن الحصول على شغل في أمد معقول. ويقدّم الكاتب التجربة الألمانية مثالًا لتعليم تقني متطوّر؛ إذ إن الملتحقين بالدراسات الهندسيّة العليا في ألمانيا هم الطلبة القادمون إلى التعليم العالي من شعبة الرياضيات والتقنية في التعليم الثانوي، وليسوا الطلبة القادمين من شعبة الرياضيات فحسب، كما هو الأمر في تونس وفرنسا (ص 151).

خاتمة

لكتاب الدكتور بوعزّي مآثر عديدة، لا يمكننا أن نأتي عليها في هذا العرض جميعها، لكننا حاولنا أن نقف عند ما بدا لنا الأهم فيها. بقي أن نشير إلى نقطتين إجرائيتين، نعتقد أنّهما مهمتان في كل إصلاح تربوي، يهدف إلى أن يكون محلّ ثقة المجموعة الوطنية، وأن يجد طريقه إلى الإنجاز الفعلي. النقطة الأولى تتعلق ببعث مجلس أعلى للتربية، على غرار ما هو موجود في بلدان أخرى مثل المجلس الأعلى للبرامج في فرنسا، يكون مستقلًّا عن وزارة التربية والتعليم، وتكون ممثلة فيه الهياكلُ الإداريةُ المعنيّة بالشأن التربوي، وكذلك منظمات المجتمع المدنيّ ذات الصلة بالتربية، ونقابات التعليم، وكذلك شخصيات فكرية وخبراء في الشأن التربوي، تكون مستقلة عن الأحزاب السياسية، وتقع تسمية كل أعضاء هذا المجلس على يد مجلس النواب والحكومة ورئاسة الجمهورية، على شاكلة الهيئات المستقلة التي أقرّها دستور تونس سنة 2014. يتولى هذا المجلس بطبيعة الحال وضع خطة في الإصلاح، وضبط البرامج وصياغة المناهج وتحديد الإستراتيجية العامة للدولة في مجالي التربية والتكوين، من دون أن ينفرد طرف بفرض رؤيته للإصلاح على المجتمع بأسره. أما الإجراء الثاني الضروري للإصلاح فيتمثل في إحداث هيكل مستقل عن وزارة التربية والتعليم، يتولى تقييم المنظومة التعليمية وأداء مجمل الهياكل التابعة لها، باعتماد الوسائل والتقنيات الحديثة؛ مثل تلك التي اعتمدتها اختبارات «بيسا». فمادام لم يقع الفصل بين التقييم والأداء، ومادامت هياكل الوزارة تشرف بنفسها على تقييم أداء مؤسّساتها وإطاراتها التدريسية والإدارية، فلا يمكن أن نأمل في تطوّر المنظومة التعليمية. ولا نخال الدكتور بوعزي صاحب هذا الكتاب القيّم يخالفنا الرأي في هاتين النقطتين، على الرغم من أنه لم يتعرّض لهما في كتابه.

الهوامش

(1) الوزير الدكتور محمد الشرفي (1936-2008)، أستاذ قانون بجامعة تونس، ومناضل سياسي وناشط حقوقي، رأس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان زمن الحكم البورقيبي. وبعد انقلاب «7 نوفمبر» الذي أزاح من خلاله الجنرال بن علي الرئيس بورقيبة سنة 1987، تولى سنة 1989 وزارة التربية والتعليم، حيث قام بجملة من الإصلاحات، تم من خلالها إصدار قانون إلزامية التعليم حتى سنّ السادسة عشرة، وهو ما وقع إقراره فيما بعد في الدستور التونسي لسنة 2014، في الفصل 39، وكذلك إصلاح تدريس مادة التربية الإسلامية للطلاب، وفق رؤية تقدمية ومنفتحة على العصر وقيم الحداثة، وكذلك إصلاح برامج التعليم الديني بجامعة الزيتونة، كما كان له الفضل أيضًا في تعريب لغة تدريس المواد العلمية إلى حدود المرحلة الإعدادية، ووضع خطّة لترجمة تدريس العلوم في المرحلة الثانوية، وهو ما لم يواصله الوزراء الذين تولّوا وزارة التربية بعده. ومن أهم كتابات محمد الشرفي كتاب **الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي** (1999)، وكتاب **كفاحي من أجل التنوير** (2009).

(2) أقرّت إجبارية التعليم في تونس سنة 1991، ضمن توصية من البنك الدولي، وكانت شرطًا لإسداء قروض ميسّرة لتونس. انظر: بوعزّي، ص 21.

(3) ينبغي التنبيه إلى أن المعاهد الإعدادية النموذجية قد أُحدثت سنة 2007، ويتوجّه إليها التلاميذ الحاصلون على أفضل مجموع في مناظرة تجرى في السنة السادسة من التعليم، في حين يُوجه من لم يحصل على مجموع مرتفع إلى التعليم الإعدادي العادي. وتُدرّس في المعاهد الإعدادية النموذجية العلوم من رياضيات وفيزياء وعلوم طبيعة باللغة الفرنسية. وهو ما يعدّه الكاتب اتفاقًا على إصلاحات محمد الشرفي التي أقرت تعريب تدريس العلوم.

محرز الدريسي*

Mehrez Drissi

قراءة في كتاب: عشرة مقترحات لتغيير المدرسة

Book Review: 10 Proposals for Changing the School

عنوان الكتاب في لغته:		*10 propositions pour changer l'école*
المؤلّفان	:	فرنسوا دوبي وماري دوري بلّا.
تاريخ النشر	:	2015.
الناشر	:	Editions du Seuil, Paris
عدد الصفحات	:	222.

مقدمة

يُعدّ هذا الكتاب مساهمةً صريحةً في بناء جسور الثقة مع المدرسة وإعادة تفعيل دورها، بعد أن تمّ تجاهلها وكأنها ليست من بين الأولويات. ويستمد هذا الكتاب أهميته من أنّه يعيد التربية إلى الواجهة، بعد ما شهدناه من تضخم لدور السياسي، وقد تبين للجميع أنه لا معنى للحديث عن إصلاح شامل للمجتمع ما لم يتّم إصلاح المدرسة. ويأتي كتاب فرنسوا دوبي[1] وماري دوري بلّا[2]، **عشرة مقترحات لتغيير المدرسة**، في إطار مناقشة إشكاليات الإصلاح التي تواجهها الأنظمة التربوية، ليتناول بتنوع، وعلى نحوٍ مكثّف، أهمّ المسائل الجوهرية في قضايا التربية والمدرسة برؤية جديدة ووجهة نظر مميزة، جامعًا بين النقد والاقتراح، وتشخيص أوضاع التربية في فرنسا، ومعالجتها وفحصها من عدّة زوايا.

يُعدّ اختيار المؤلفين لعنوان الكتاب ذا دلالة خاصة مفادها أنّ المنشود ليس ترميمًا جزئيًا، أو إصلاحًا لبعض الجوانب أو المظاهر السلبية، بشأن طريقة اشتغال المدرسة وتركيبتها، بل إنّ المنشود هو تغيير شامل يراجع الأسس التي بُنيت عليها مدرسة الجمهورية في فرنسا، ليجعلها مواكبةً للعصر، قادرةً على خدمة مقتضيات الديمقراطية والمساواة والمواطنة؛ لذلك ليس المطلوب إصلاحًا بالمعنى المتعاهد عليه للإصلاح التربوي فحسب، بل إنّ المطلوب هو تغيير جوهري، وقطيعة تجاه الحالة السابقة.

لهذا الكتاب أهمية خاصة بالنسبة إلى تونس، وبالنسبة إلى سائر البلدان العربية أيضًا، يمكن

* باحث في الشأن التربوي والثقافي، تونس.

** Researcher in Educational and Cultural Affairs, Tunisia.

أن نجملها في عنصرين: الأول هو وجود علاقة وثيقة بين المدرسة في بلداننا، وعلى وجه الخصوص في تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا؛ وهي التي استلهمت نموذج المدرسة الفرنسية، وقامت على الخبرات والكفاءات، وكذلك المناهج وطرائق التسيير الوافدة من فرنسا. ومن ثمّ، يهمنا هذا النقد والدعوة إلى القطيعة تجاه النموذج السائد الذي يدافع عنه المؤلفان دفاعًا كبيرًا. أمّا العنصر الثاني فيتمثل في أنّ موضوع الكتاب يتعلق بتغيير المدرسة في ظل نظام جمهوري ديمقراطي ينهض على قيم الحرية والمساواة والمواطنة والحداثة. وبطبيعة الحال لا يمكن تكوين مواطن معتز بانتمائه الوطني ومتفاعل مع محيطه وعصره، إلا إذا كان متعلمًا تعليمًا جيدًا، مستقلًا برأيه متحصلًا على العلم والمعرفة، قادرًا على النقد والتجديد. لذا، لا يكون بناء الديمقراطية في بلداننا العربية، وفي تونس تحديدًا وهي التي تخوض تجربةً متميزةً على هذا الصعيد، إلا بالقطع تجاه نموذج المدرسة التقليدية القائم على حفظ المعارف وترديدها، من دون نقد وتمحيص، وعلى التراتبية المفرطة والتقليد بدلًا من الإبداع. وبالنظر إلى هذه العوامل كلّها، يُعدّ هذا الكتاب مهمًّا جدًا بالنسبة إلينا، ونكون معنيّين بما فيه، على نحو يكاد يكون مباشرًا، على الرغم من أنّ موضوعه هو المدرسة الفرنسية.

يقف المؤلفان على حقيقة أساسية مجملها أنّ التربية مركّبة، وأنّها في حاجة إلى مراجعات تمسّ العمق. فالمدرسة بمشكلاتها وإيجابياتها موجودة في فناء كل بيت وكل أسرة. وقد تعرّض الكتاب للعديد من المسائل في صُلب المنظومة التعليمية والتربوية، وتناول إشكاليات وتفاصيل ذات أهمية، مثل: التقييم، والشهادات، والتوجيه، والانفتاح على المحيط، والمواطنة. ولئن كانت الأمثلة تخص فرنسا، فإنّ القضايا المطروحة ذات طابع يتجاوز الجغرافيا والسياقات الثقافية لملامسة قضية التربية ـ في جوهرها المشترك ـ كل المجتمعات.

يُبنى الكتاب على عشرة فصول تبدو منفصلةً ومتمايزةً في عناوينها ومضامينها، إلا أنّ الخيط الناظم بينها يتمثل في دفع نسق السؤال إلى أقصاه والمفارقات إلى أبعد نقطة فيها، لتبلور اتجاهات رؤية حديثة تتقاطع مع المقاربات التقليدية في معالجة مسائل التربية والتعليم. وسنركز في أهمّ العناصر الأساسية والمحورية، إذ يمكن تقسيم الكتاب إلى قسمين رئيسين؛ فالقسم الأول تُقارب فيه إشكالات المدرسة من الداخل، وهو يحتوي أربعة فصول تتناول مهمات المدرسة والبيداغوجيا وثقافة المدرسة ومناخ القسم. أمّا القسم الثاني، فهو يهتم بمخرجات المدرسة في أبعادها المدنية والقيمية، ويضم ستة فصول يتناول فيها المؤلفان قضايا المساواة بين الجنسين، وتكوين المواطن، وهيمنة الشهادات، وبناء مدرسة أكثر إنصافًا وعدلًا، وإحياء الثقة وإعادة تأسيسها وابتكارها في المدرسة.

رحلة في داخل المدرسة

منذ مؤتمر داكار سنة 2000 المتعلّق بموضوع التربية للجميع[3]، وبالتزامن مع الدورة الأولى للتقييم الدولي لمكتسبات الطلاب PISA، انخرطت جلّ المنظومات التربوية في حركة إصلاح برامجها ومناهجها وطرائق عملها، وقد نجحت بعض البلدان الأوروبية في تحقيق قفزة نوعية وتحسين أداء نُظمها التعليمية، مثل: فنلندا وبريطانيا وسويسرا، وغيرها. في حين بقيت فرنسا على ما هي عليه، تقريبًا، بحسب المؤشرات الإحصائية. لذا، يبادر الكتاب في مقدمته بالتساؤل عن أسباب تعثّر الإصلاح التربوي في فرنسا وعُقم الإصلاحات المتعاقبة التي حافظت على وتيرتها وإيقاعها ومضامينها

وترسانة طرائقها التعليمية ومناهجها، من دون أن تحقق أثرا دالًا وواضحًا (ص 17). وقد طرح الكتاب أسئلةً مركزيةً، هي: هل حققت هذه الإصلاحات تغييرًا فعليًا في النموذج والاتجاهات؟ ولماذا ظلت المدرسة «محافظةً» على الخصائص والرتابة نفسها إلى حدٍّ ترهّلت فيه علاقة الطلاب بالمعرفة، وبُخست فيه صورة المدرسة لديهم؟ ولماذا لم تعُد تؤدي حتى تلك المهمات التي تطالَب - عادةً - بإنجازها؟ وهل يمكن مطالبة المدرسة بتحويل طبيعة مهماتها وخصوصية أدوارها؟ (ص 18).

لا يُقدّم الكتاب «مفاتيح» للإصلاح، وإنما يطلق «حملة» تفكير ومراجعات لإثراء الجدل العامّ والارتقاء بالنقاش الدائر حول المدرسة المستقبلية ومبادئها التأسيسية وفلسفتها التربوية، ودمجها في دائرة «العقل التغييري» واقتراح بوصلة يمكنها أن تقود السياسات العامة في التربية والتعليم. يعلن المؤلفان، منذ الفصل الأول، نهايةَ المدرسة التقليدية، وضرورةَ تغيير النموذج والوجهة، والضفة التي ينطلق منها الإصلاح الجذري. ويستوجب الإصلاح الجذري مفاوضةَ مرجعياته، انطلاقًا من مبادئ السياسات العامة وإستراتيجياتها، والاستئناس بتراكم المعارف والمقاربات الإبيستيمية التي أنتجتها البحوث، حتى يتمّ اللقاء بين ما هو معرفيٌّ ونظريٌّ من جهة، والجدل الاجتماعي والنقاش السياسي من جهة أخرى. وبتعبير الكتاب، يتطلّب الأمر «أن نمشي على رجلين» (ص 17). فالعالم يتبدل وفق نسق سريع يفرض على السياسي تنظيم حوارات متواترة حول قضايا التربية، لإعادة صهر غايات المدرسة ورسم أهدافها، والخروج من بوتقة «الخبراء» لتعالج في رحاب الفضاء العامّ.

وينبغي للسياسي، في هذا الصدد، أن يدير الجدل، وأن يضع إطارًا ملائمًا له، وأن يحرّر النقاش من مربعاته الضيقة ومساحاته المثقوبة، وأن يضبط وجهته. ويتعيّن عليه ألّا يبقى سجين القرارات الإجرائية من تعديل مواد، أو ضوارب، أو طرائق بيداغوجية وحوامل، وأن يصوغ نظرةً ماكروسكوبيةً، وأن يعمل على حفْز «الخيال السوسيولوجي» في الفاعلين والمواطنين (ص 17). وفي هذا السياق يدافع المؤلفان، دوبي ودوري بلّا، عن المقاربة التشاركية الحقيقية والشاملة التي سيظل كل إصلاح تربوي في غيابها من دون نجاعة أو «رسالةً ميتةً فحسب» (ص 18). ويشدّد المؤلفان على أنّ مشكلات التربية وأسئلتها الأساسية هي «أسئلة المبادئ» (ص 20)، وأنّ أولوية كل إصلاح هي إعادة بلورة فلسفة التربية وصوغ مبادئها قبل الوقائع والتفاصيل. فالتعديلات التفصيلية ليس لها معنًى إلا في حال إدراجها ضمن أُفق مبادئ المدرسة وغاياتها. يُضاف إلى ذلك أنّ المدرسة وإن كانت لم تتخلَّ عن وظائفها العادية في نقل المعارف وتكوين المواطنين والإعداد للحياة الاجتماعية والمهنية، فإنّه بات من الضروري التخلص من الفكرة التي تجعل منها المصدر الوحيد للعلم والمعرفة والثقافة. فقد أحدثت الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي «ثورةً كوبرنيكيةً» أزاحتها من المركز جاعلةً منها مجرةً من بين مجرات معرفية عديدة فحسب.

تستدعي السياقات الجديدة التساؤل عن غايات التربية في مرحلة تتميز بهشاشة الشباب وتأثرهم بالإشاعات، وبدعوات الإرهاب والعنف. فلا بُدّ من طرح أسئلة من قبيل: ما الذي ينبغي تقديمه للشباب داخل «أسوار» المدرسة؟ وما الذي يمكن للمدرسة أن تَفِيَ به تجاه الأجيال الجديدة؟ وما هي المعرفة المفيدة للطالب وللمجتمع؟

تُطرح تلك الأسئلة لأنّ «معرفة تُدرّس ولا تفيد، ستكون عبثًا، مثل متحف بلا زائرين» كما يقول المؤلفان (ص 20). وتجدر الإشارة إلى أنّ العديد من البلدان لا تفكر في مشاريع الإصلاح

التربوي إلا بالنسبة إلى من كان في المدرسة (مَن هم داخلها)، كما أنها لا تجهد نفسها في الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما الذي يرغب المجتمع في رؤيته في ما يتعلّق بعيش الطلاب وتصرفاتهم؟ وكيف سيواجهون المستقبل الغامض؟

إنّ من واجبات التغيير، في رأي صاحبَي الكتاب، إنقاذ الشباب من حالات التهميش و«التبخيس»، وتحديد موقعهم وأدوارهم في الحياة الاجتماعية. لهذا يناقش المؤلفان مسألة اختزال مهمات المدرسة في «آليّة توزيع الشهادات» فحسب، وتصنيف الطلاب وترتيبهم على أساس معارفهم وقدراتهم على استيعاب المواد المدرسية، والانزياح البارز بالمناهج نحو التجريد والشكلانية. غير أنه إذا تمّ الاتفاق على أنّ المدرسة إعداد للحياة، وعلى تسليح للشباب لمواجهة مشكلاتهم (ص 30)، فإنه ينبغي ألّا تختزل مضامين المدرسة المعرفية في مواد يتمّ تقطيعها بصفة اعتباطية، وإنما ينبغي إعطاء معنًى ما للتعلّم، على نحوٍ يتمّ عَدُّه بناء مشاريع عابرة للمواد والمعارف التخصصية، مع الاهتمام أكثر فأكثر بالكفايات الأفقية والمنهجية. فالشكل التقليدي في تصنيف المواد ليس هدفًا في حدّ ذاته، ولا يُعدّ الصورة الوحيدة الممكنة، والمطلوب تقييم أثر المادة وقيمتها بحسب الكفايات[4] التي تسمح باكتسابها، من دون تجاهل الكفايات الاجتماعية والمدنية التي توضع، في أغلب الأحيان، في رفوف النسيان، والمطلوب كذلك ربطُ المعارف بالواقع.

يشير الكتاب، في هذا الصدد، إلى أنه لم يتمّ الحسم في مفارقات التعليم/ التربية، والكفايات/ المعارف، وهو ما أوجد ضربًا من «انفصام نكد». لذا، وجب على المدرسة استرجاع دورها التربوي والتأطيري والاشتغال بتنمية شخصية المتعلّم، وفحص المعارف والكفايات التي يحتاج إليها للنجاح في الحياة، على نحوٍ يوسع أفق الإصلاح، بالنظر إلى أنّ الحياة أوسع من المواد الدراسية وأطرها المحدودة. ويلاحظ المؤلفان أنّ قضايا المبادئ والمرتكزات التأسيسية لا تنفصل إلّا منهجيًا عن عالم البيداغوجيا؛ لذلك يخصصان لها فصلًا ثانيًا يؤكد أنّ البعد العلائقي مهمّ جدًا، وأنّ مناخ الصف وأساليب اشتغاله عنصر تربوي فعّال، وهو ما بينته العديد من الدراسات ونتائج التقييمات الدولية (بيزا مثلًا). وتوجد قناعة راسخة لدى المؤلفين مفادها أنّ السعادة معطًى جوهري في المدرسة، تُوجدها عناصر عديدة من أبرزها العلاقة الجيدة بين المعلم والمتعلم، بغضّ النظر عن الأداء. فهي تيسر التعلم وتشجّع عليه، وتؤثر في النجاح، وتحفز الطالب على تثمين ذاته وإدراك كفاءته.

ويتناول الكتاب بالنقد ما تكرّسه المنظومات التربوية التقليدية من تصوّر للتعلّم تسكنه المنافسة الشرسة في ارتباطٍ بالأيديولوجيا الاستحقاقية Méritocratique للنجاح والتسابق إلى المراتب الأولى. وهو تصور يزعج، في رأي المؤلفين، فعل التعلّم، ويسيء إلى المناخ الذي يُفترض أن يكون ودّيًا بين الطلّاب في علاقات بعضهم ببعضهم الآخر، وبينهم وبين المدرسين داخل فضاء المدرسة. فالطلاب «يركضون» من صفّ إلى آخر، والمدّرس «يركض» لإتمام البرامج، وكلّ طرف منهم مثقلٌ بالالتزامات والواجبات المدرسية. ويستوجب هذا المشهد من الفاعلين في المنظومة، في نظر المؤلفين، تقليص البرامج المكثّفة، وإتاحة هامش من الوقت للأنشطة الموازية والحرّة. إضافةً إلى ذلك، يتضمن الفعل البيداغوجي بعدًا تقييميًا، إذ يستعرض الكتاب مجموعةً من المؤاخذات حول أساليب التقييم الجاري بها العمل في فرنسا؛ ذلك أنّها تقتصر على إسناد الأعداد (العلامات) التي لا يمكن استنطاقها، ولا يمكن

أن تكون ذات دلالة على شيء مفيد بالنسبة إلى الطلاب، بل إنها قد غدت مصدر إحباط لهم.

يؤكد المؤلفان أنّ تكيّف المدرس مع التنوّع الغزير لملامح الطلاب وخصائصهم يحتاج إلى تعزيز استقلالية ممارسته البيداغوجية. لهذا، يطرح الفصل الثالث مسألة اختيار مهنة التدريس. فمن المسلّمات، في هذه الأيام، أنّ المدرسة تستمد فاعليتها من خصال الفاعلين فيها، وأنّ متانة تكوين المدرسين تساهم في إشعاعها. فقد تجاوز التدريس مساحة التلقين إلى إنتاج وضعيات تعليمية مبتكرة، وضمان المناخ الودّي في الصف. ويلفت المؤلفان النظر إلى المأزق الوجودي الذي تعيشه مهنة التدريس في فرنسا من جرّاء تردّي صورة المدرّس ونفور الشباب من هذه المهنة، وتهافت جاذبيتها، ما يتطلب «تأويج» صورة المدرّس وتفعيل خبراته البيداغوجية ودعم استقلاليته في الممارسة وتنويع ملامح التكوين والتدريب. ومن الغريب أن يُطمس هذا المنحى بسبب ضعف الحركات البيداغوجية وقلّة تأثيرها في المشهد التربوي في فرنسا، مقابل عنفوانٍ وقوةٍ للحركات النقابية المدافعة عن مصالح المدرسين المادية والمعنوية. ونتيجةً لذلك، نجد المدرسة تتحول من دون أن تتغير (ص 66).

وقد خُصّص الفصل الرابع من الكتاب «لنربي معًا» لتحليل الهدف الذي وضعته المؤسسة المدرسية لنفسها؛ وهو التكوين المنسجم لطلابها بتوحيد مضمون برامجها، والإقرار بمساواة شكلية وتساوٍ في الحظوظ (في نسب التأطير، ونوعية التجهيزات، والموازنات المالية... إلخ). غير أنه تغاضى، من جهة أخرى، عن عدم المساواة كما هي على الأرض. ويتوقف الكتاب عند رفض كل أشكال التمييز وعدم المساواة «المتسترة» بين الطلاب، إذ يتمّ «عزل» الطلاب من ذوي النتائج الضعيفة في فرنسا وغيرها من البلدان بدعوى «تأطيرهم» ومزيد من الإحاطة بهم، في حين يتضح من الواقع عكس ذلك. فقد تبيّن أنّ هذه الطريقة هي أمثل الطرائق لمضاعفة صعوباتهم السلوكية والتعلمية. وقد دافع هذا الفصل، مقابل ذلك، عن فكرة «الاختلاط الاجتماعي» الذي يساعد على دمج الشبان في سياقات «العيش المشترك»؛ إذ لا يمكن لنتائجهم أن تتحسن إلا في صُلب فصول متنوعة وغير متجانسة[5].

مدرسة المواطنة والإنصاف

يتناول القسم الثاني من الكتاب الأبعاد المدنية والمواطنية، إذ يشير الفصل الخامس إلى المساواة بين الجنسين، وإلى أنّ المدرسة مطالبة اليوم بتقييم مدى ضمانها الفعلي للمساواة بين الطلاب كافةً ذكورًا وإناثًا. وبالنظر إلى طبيعة التنشئة الاجتماعية التي يهيمن عليها السلوك التمييزي في الأسرة الذي يتراكم عبر مختلف مراحل التمدرس، فإنّ المدرسة لا تستطيع تغيير الأطفال كما تشاء. ويُختم الفصل بضرورة ترسيخ المدرسة لقيم الاحترام المتبادل بين الذكور والإناث، وتجاوز «النمطية» الاجتماعية في البرامج والعلاقات التربوية، وترسيخ التفاعلات بين الصفوف، والدفاع عن الاختلاط كإستراتيجية في المجال التربوي العامّ. ويقترح المؤلفان فكرةً طريفةً تتمثّل في إرساء مساحات حرّة للنقاش لتدريب الطلاب على الحسّ النقدي (ص 105)؛ من خلال أنشطة نموذجية تخص تحليل مجلات الشباب وكلمات أغاني الراب والمواقع الإلكترونية المختلفة.

ولئن كانت المساواة بين الجنسين من الرهانات الرئيسة في الميدان التربوي، فإنّ سُبل تكوين المواطن لا تقلّ أهميةً، وهو البعد الذي يعالجه الفصل السادس من الكتاب؛ إذ ينطلق من أزمة النموذج الفرنسي الذي يؤكد أهمية دور المدرسة

في تجذير قيم الديمقراطية والجمهورية وغرسها في الناشئة، وتُتهم المدرسة بالتراخي في إنجاز دورها ذاك. من أجل ذلك، ينتظر الجميع منها الحرص أكثر فأكثر على تكوين المواطن تكوينًا جيدًا في مجتمع متسامح، حرّ، ولائكي (ص 114). وينتقد المؤلفان نموذج اللائكية الفرنسية التي تتناسى «ماضيها» حين فصلت بين الإناث والذكور، وطالما ميّزت بين الجمهور المدرسيّ بحسب أصوله الاجتماعية، ومارست الانتقاء، ولم تَفِ بشروط الارتقاء الاجتماعي إلا لعدد محدود من أبناء الشعب (ص 115). ويرى المؤلفان أنّ اللائكية في فرنسا آخذة - للأسف - في التحول بالتدريج إلى ضرب من الثيولوجيا اللائكية، تسعى لفرض التجانس في الفضاء العامّ وفي المدرسة بقوة الدولة، من خلال منْع كل تعبير عن العقائد الخاصة (ص 120)، وأنّ اللائكية الجمهورية تحولت إلى رفض لكل الأديان التي تريد أن يكون لها حضور- حتى لو كان رمزيًا - في الفضاء العامّ.

هذا المنحى التمييزي جعل المسلمين، في رأي المؤلفين، ينعزلون في أحياء خاصة بهم شبيهة بالمعازل Ghettos، وجعل أبناءهم يدرسون في مؤسسات تربوية، تُعرف بكثرة مشكلاتها، تنمّي لديهم الشعور بالغبن والفشل. وقد عمّق هذا الوضع روافد التمييز وعدم المساواة، وأظهر التباس مفهوم المواطنة، وضاعف انسداد الآفاق وانغلاق الآمال. ويشخص الفصل السابع مستوًى آخر من مخرجات المدرسة، يخص هيمنة الشهادات، إذ تفترض قيمة الإنصاف، أن تكون لجميع الطلاب الفرص والحظوظ نفسها، بمعزل عن جذورهم الاجتماعية. فكثيرًا ما يرتبط الحصول على الشهادة بالوسط الاجتماعي، وبإعادة إنتاج المواقع الاجتماعية. ومن المفيد للمجتمع وللمدرسة التخلي عن الاعتقاد الوهمي الذي مفاده أنّ هؤلاء الشبان «غير قادرين» وعديمي الكفاءة. فمِن بينهم، كما يشهد الواقع على ذلك، شبّان يتميزون بمواصفات تطبيقية يحبذها أصحاب العمل.

لهذا، يظل الهدف الأساسي الذي ينبغي أن تنشده السياسة التربوية هو إعداد الشباب للاندماج الاجتماعي، بمراجعة تمفصلات التكوين الأساسي العامّ والتكوين المهني، وهي خاصية جوهرية تميّز فعليًا بين الأنظمة التربوية. فالنظام الفرنسي، مثلًا، يشتغل وفق «منطق المستوى الدراسي»، في حين يشتغل النظام الألماني وفق «منطق الكفايات» (ص 140). ويُعنى الفصل الثامن بفكرة بناء مدرسة مُنصفة وعادلة. ومن خلال مناقشة التجربة الفرنسية، فإنّ هذه المدرسة تُعَدّ بمرجعياتها القيمية، من الناحية النظرية، من بين أكثر المؤسسات إنصافًا وعدلًا. فهي الأكثر انسجامًا ببرامجها واختباراتها ومركزيتها ومجانيتها. وعلى النقيض من ذلك، بيّنت الدراسات السوسيولوجية أنّ المدرسة الفرنسية لم تتوصّل إلى تحييد أثر التفاوت الثقافي والاجتماعي للعائلات في نتائج المتعلمين ومهاراتهم، لأنّ المدرسة الفرنسية تطلب من الطلاب أن يكونوا أبطالًا، وتضبط قواعد المنافسة المتساوية شكليًا. أمّا ما ينتج بعد ذلك من تفاوت، فيظل أمرًا طبيعيًا في نظرها.

ومقابل هذا النموذج، يرى الكتاب أنّ هدف المدرسة ليس التصنيفَ والانتقاء، بل تحقيق المساواة قدر المستطاع في الأداء، وعدم التمييز بين الطلاب بحسب الاستحقاق المدرسي، وقيادتهم نحو ما يحقق أعلى تكوين ممكن. ويرى المؤلفان أنّ على المدرسة أن تَفِيَ بتكافؤ الفرص قبل تمييز النخب، وأنّ الأمر المطلوب ليس تكوين نخبة وتنمية مهاراتها العليا، بل توجيه المدرسة كل إمكاناتها لضمان شروط تكافؤ الفرص، بدلًا من أن تكتفي بـ «معاقبة» من لا يتميز ضمن مربع الاستحقاق المدرسي. فالطلاب الذين قُيّمت مؤهلاتهم المدرسية بأنها «ضعيفة»،

يحتاجون إلى المدرسة أيضًا، ولا يمكن للمدرسة أن تكتفي بلَفْظهم خارجها؛ إذ لا يقلّ دورهم الاجتماعي عن دور نخبة الطلاب.

للخروج من ثقافة عدم المساواة «الخفيّة»، ينبغي للمدرسة ـ بحسب رأي المؤلفين ـ أن تعُدّ كل الطلاب قادرين على النجاح، وأن تعمل على بناء منظومة تكوين حول سبُل تنمية الثقة بالنفس، كما ينبغي لها أيضًا الإقرار بتعدد ملامح الطلاب وتنوع كفاياتهم وأذواقهم ومشاريعهم في الحياة، وأن تقترح وحدات تعليم اختيارية تجمع بين المشاريع والكفايات، وتنويع أشكال التعلّم، وفسح المجال لشغفهم وولعهم.

وتتطلع هذه الاقتراحات التي قدمها المؤلفان إلى إعادة ابتكار المؤسسة المدرسية وتجديد رؤيتها، وهي الأفكار التي أعاد الفصل التاسع من الكتاب تأكيدها. وإنّ ما يجري في الصفّ مرتبط مباشرةً باشتغال الآلة الإدارية الكبرى التي تحدّد الأدوار، وتضبط المواقيت، وترسم البرامج، وتمنح الموارد والمقارّ، وتضع القواعد والأهداف. ولئن كانت المنظومة الإدارية تنظّم المدرسة، فإنه ليس من المؤكد أنها تحكمها، فهي تشتغل بطريقة بيروقراطية وتجسّم تصورًا ثبوتيًا للتربية؛ ذلك أنّها ترى في المدرسة «قلعةً» منفصلةً عن العالم الخارجي، لها قواعدها وضوابطها الداخلية. لهذا يصعب ـ من خلال منظور المؤلفين ـ التأثير في قلب المنظومة. وحتى الوزراء لا يمكنهم التأثير فيها إلا على الأطراف والتخوم، وضمن الحدود التي تسمح بها «رغبات» الفاعلين في المنظومة ودفاعهم المستميت عن امتيازاتهم ومصالحهم. وهذا النموذج يتناقض مع السياق القيمي الجديد الذي يثمّن انفتاح المدرسة، وقدرتها على تأسيس المشاريع التربوية، واشتغالها وفق منطق التعاقد.

ولا يمكن لهذه الرؤية أن تجد طريقها إلى التجسيم إلا بإقامة جسور الثقة بالديمقراطية المدرسية، وهو ما يدرسه الفصل العاشر من الكتاب. ففي مقابل المدرسة «القلعة» الخاضعة للقواعد البيروقراطية، من الحيويّ التخلي عن فكرة الهيكل المغلق وإعادة تحديد فضاء المدرسة؛ وذلك بفتح أبوابها على محيطها. ولا يكمن تفعيل هذا التصور إلا بتوسيع مساحات النقاش التربوي خارج المتخصصين والخبراء. فالجميع لديهم الحق في الحديث عن المدرسة (ص 196). غير أنّ الانطباع الحاصل الآن هو أنّ المدرسة لا تتحاور إلّا مع نفسها، ولا تأخذ برأي مستعمليها إلا أخذًا هامشيًا.

تبرز الحصيلة الختامية في موقف دوبي ودوري بلّا بأهمية كسر احتكار «التكنوقراط» للمجال المدرسي، وتعويض ذلك بالثقة بالديمقراطية داخل جدرانها وخارجها، وتشريك الأولياء ورصد انتظاراتهم ومعرفة مطالبهم وإعلامهم بأهداف المدرسة وبما يجري في الصف، والإصغاء أيضًا إلى الطلاب لاستعادة ثقتهم بالمعرفة وبالمؤسسة التربوية، والتفاوض الجدّي معهم (جداول الأوقات، والفروض، والحياة المدرسية... إلخ)، على نحوٍ مُؤسس لبناء عقد تربوي يربطهم بالمدرسة. وإنّ ذلك سيشجع المواطنين حتمًا، في نظر المؤلفين، على دعم المدرسة والدفاع عنها، وهو أمر لا يتحقق بالإجراءات الإدارية وبالمناشير، بل بإرساء الثقة «من الأسفل»؛ من خلال ميثاق تربوي بين المدرسة والأولياء والطلاب وكل من يهتمّ بالمدرسة.

ملاحظات واستنتاجات

يُعدّ هذا الكتاب «مُربكًا» في كيفية التعاطي مع مسألة الإصلاحات التربوية، لأنه ينتقد «الأساطير» المؤسسة للإصلاح التربوي ويعرّي هناتها الظاهرة والكامنة، ويقدّم مشروعًا متكاملًا في تغيير المدرسة. ونودّ في هذا السياق أن نورد بعض الملاحظات المضمونية والشكلية:

- انغمس الكتاب في تفاصيل مكثّفة بسبب محاولته أن يكون شاملًا ومحيطًا بجميع الإشكالات وقد أثقلت هذه التفاصيل التمشي، وشوشت - جزئيًا - وضوح الرؤية، ما جعل المبادئ المهمّة تتداخل مع ما هو أقلّ أهميةً منها، وقد أدّى ذلك إلى التباس بالنسبة إلى الأولويات.
- إنّ أهمّ ما نستنتجه من هذا الكتاب هو أنّ الإصلاح ليس شأنًا تربويًا خالصًا، بل هو أمرٌ يخضع لرهانات وتجاذبات ومصالح فئوية ينبغي كشفها للعيان وتحديدها؛ للشروع في عملية التغيير على المدى القصير والمتوسط والبعيد.
- على الرغم من أهمية التقييمات الدولية واستجابة الإصلاحات للمعايير، لا بدّ أن يكون هناك وعي بالمبررات الداخلية والأسباب الذاتية للمنظومات التربوية؛ حتى تنخرط بعمق في عمليات الإصلاح الجذري.
- تعرّض مؤشر الشهادة المدرسية للنقد، ولكن كيف يمكن في مرحلة معيّنة من التكوين المدرسي تأشير عتبة التمايز والفوارق الفردية، في تصوّر المشاريع والقيام بالمبادرات، وتثمين الجهد الشخصي؟ نعتقد أنّ الكتاب في هذه المسألة لم يكن واضحًا وضوحًا كافيًا.
- لقد عَدّ الكتاب التوجيه المدرسي حلقةً من حلقات التمييز في صلب المدرسة، ولم يبلور آليةً في التفاعل مع اختلاف التوجهات وتباين الرغبات والأذواق والمشاريع الفردية.
- لم يهتمّ الكتاب بالمؤسسات الداعمة للإصلاح التربوي؛ مثل المجلس الأعلى للبرامج، أو المجلس الأعلى للتربية، أو المؤسسة التقييمية، وقد يكون ذلك بسبب وضوح الخريطة الهيكلية قانونيًا ومؤسسيًا في فرنسا، في حين أنّنا نرى أنّ الإصلاح التربوي في المنطقة العربية لا يمكن أن يكون ناجزًا ما لم يشتمل على مقترحات وتوصيات في اتجاه مأسسته، بإحداث مؤسسات لا تخضع لإملاءات طرف أو آخر، سواء كانت هذه الإملاءات سياسيةً أو نقابيةً.
- يعتمد كل تقييم شبكةً من المرجعيات، وقد جرى الاقتصار في هذا الكتاب على مرجعية المبادئ، على الرغم من وجود مرجعيات قادرة على إثرائها؛ مثل مرجعية المعايير المعتمدة على النجاعة والفاعلية والهندسة والحوكمة والحوافز.
- بقيَ أن نسجّل تحفظًا تجاه تأكيد الكتاب أنّ السياسيّ هو الذي يدير الحوارات التربوية ويؤطرها، ويحدد بوصلتها في المستقبل؛ إذ يبقى التخوف قائمًا - حتى في ظل مؤسسات ديمقراطية - من توظيف التربوي سياسيًا.

الهوامش

(1) فرنسوا دوبي François Dubet: عالم اجتماع ومدير سابق للدراسات في المدرسة العليا لدراسات العلوم الاجتماعية، لديه العديد من المؤلفات.

(2) ماري دوري بلّا Marie Duru-Bellat: باحثة اجتماعية، لديها العديد من المؤلفات في المجالات الاجتماعية والتربوية.

(3) انعقد المنتدى العالمي للتربية في نيسان/ أبريل 2000 في داكار، بالسنغال، وقام المشاركون في هذا المنتدى باعتماد إطار عمل داكار «التعليم للجميع: الوفاء بالتزاماتنا الجماعية»، كما وافق المشاركون على ستة أهداف تعليمية واسعة النطاق وحدّدوا عام 2015 موعدًا لتحقيقها.

(4) تُعنى بيداغوجيا الكفايات بالقدرات المكتسبة، ولا تعُدّ التعلم تملّكًا للمعارف والمهارات في حدّ ذاتها، بل تدعو إلى استثمار المعارف في وضعيات مختلفة من وضعيات الحياة.

(5) قانون Haby الخاص بالمؤسسة الإعدادية الموحدة لسنة 1975 (مثال فرنسي).

جون فرانسوا ليوتار
Jean-François Lyotard

الرغبة والفلسفة

Philosophy and Desire

ترجمة السعيد لبيب*
Translated by Essaid Labib**

ملخص: إن أول الأسئلة التي يبدأ بها الفلاسفة، وحتى من يريد تعلم الفلسفة، هو التساؤل عما تعنيه لفظة الفلسفة والمجالات التي تعالجها. لكن هذا السؤال حسب ليوتار سؤال فلسفي أيضًا، لأنه ينتظر أن نجيب عنه بالعودة إلى بداية الفلسفة وكيف تصورها الأولون، بحيث تشير إلى معنى الحب والرغبة في الحكمة. وعبر تحليل مفهوم الرغبة، لا بد أن ندرك أنها في العمق بحث عن موضوع غائب، لكنه حاضر كموضوع مرغوب فيه (وهو ما يقرأه ليوتار في نص المأدبة لأفلاطون والبحث عن الزمن الضائع ـ ألبرتين المختفية ـ لبروست والتحليل النفسي). بهذا الشكل من يرغب في الفلسفة، عليه أن يدرك أنه يرغب في شيء مجهول، والفيلسوف (على نمط سقراط) ليس سوى باحث عن الحكمة وليس مالكًا لها.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الرغبة، سقراط، الحضور

Abstract: The first question of philosophers, and those who wish to learn philosophy, is to ask what the word ‹philosophy› means and the areas it deals with. According to Lyotard, however, this question, is itself a philosophical question, because it expects an answer by returning to the beginnings of philosophy and how it was perceived by the early thinkers, since philosophy means love and desire for wisdom. By means of an analysis of the concept of desire, we must realize that, at heart, philosophy is the search for an absent subject, yet it is present as a desired subject (which is how Lyotard reads Plato's *Symposium* and the search for lost times - the *Albertine disparue* of Proust and psychoanalysis). In this fashion, those who desire philosophy have to realize that they desire something unknown, and that philosophy (in its Socratic form) is no more than the quest for wisdom and not its possession.

Keywords: Philosophy, Desire, Socrates, Presence

(1) أستاذ الفلسفة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين ـ القنيطرة/ المغرب.
Professor of Philosophy at the Regional Center for Careers Education and Training, Kenitra, Morocco.

هذا النص هو المحاضرة الأولى من أربع محاضرات ألقاها ليوتار على طلبة الدراسات التمهيدية بالسوربون سنة 1964. وبقيت مخطوطةً إلى غاية أن صدرت مجتمعةً في كتاب **لم التفلسف؟**[2] ويختلف هذا السؤال، كما يظهر من صيغته، عن السؤال الدولوزي الشهير «**ما هي الفلسفة؟**»، لأنه لا يبحث عن ماهية معينة للفلسفة بقدر ما يحاول التنقيب عن المحرك والباعث للتفلسف، فيتحول التساؤل إلى بحث في الرغبة؛ أي الفلسفة كرغبة لا تشبع أبدًا. وإن كان يلتقي تصور الفلسفة كخلق للمفاهيم، وكإبداع يفترض شخصيةً مفهومةً مثل مفهوم «الصديق»، «صديق الحكمة» وليس الحكيم، مع المنظور الذي يقترحه ليوتار عنها؛ لأن كلاهما (دولوز وليوتار) يعودان إلى الإغريق؛ إلا أن ليوتار يظل سباقًا في طرح السؤال من هذه الزاوية، أي الفلسفة كرغبة منطوية على ذاتها (منفتحًا في ذلك على التحليل النفسي وعلى التاريخ والرواية السيكولوجية)، وهو ما تشهد عليه هذه المحاضرة التي تترجم اليوم لأول مرة.

تعلمون أنه من عادة الفلاسفة افتتاح تعليمهم بفحص سؤال: ما هي الفلسفة؟ كل سنة وفي كل المؤسسات حيث تُعلّم ويتم توطيدها. أولئك الذين مهمتهم الفلسفة يتساءلون: لكن أين هي الفلسفة، وما هي الفلسفة؟

يصنف فرويد، ضمن الأفعال المخفقة Les actes manqués، الواقعة التي تجري لنا عند «عدم التمكن من العثور على شيء كنا وضعناه في مكان ما». يشبه الدرس الافتتاحي للفلاسفة، والذي يتكرر، [حالة] فعل مخفق. الفلسفة محرومة من ذاتها، إنها في اضطراب، نذهب في بحث عنها انطلاقًا من صفر، لا نتوقف عن نسيانها، نسيان مكانها. إنها تظهر وتختفي، إنها تحتجب. الفعل المخفق هو أيضًا حجب لشيء أو وضعية بالنسبة إلى الوعي، انقطاع في مجرى الحياة اليومية، إنها تقطع.

حينما لا نتساءل عن «ما هي الفلسفة»، لكن عن «لم التفلسف؟»، إنما نركز على انفصال الفلسفة مع ذاتها، على إمكانية أن تغدو الفلسفة غائبة. بالنسبة إلى الأغلبية من الناس، بالنسبة إلى الأغلبية منكم، الفلسفة غائبة عن انشغالاتهم، دراساتهم، حياتهم. وبالنسبة إلى الفيلسوف نفسه، إذا كانت تحتاج دومًا إلى التذكير بها وإلى استعادتها، فذلك لأنها تغرق، لأنها تنفلت من بين أصابعه، لأنها تنغمر. لماذا إذن التفلسف عوض اللا-تفلسف؟ أداة الاستفهام لماذا تدل، على الأقل من خلال «لام التعليل» الداخلة على بنائها، على كمية من فوارق دقيقة من الصفات والمفاعيل. لكن هذه الفوارق تتسارع كلها إلى الحفرة نفسها، تلك التي حفرتها القيمة الاستفهامية للأداة. تصبغ هذه القيمة على الشيء موضوع السؤال وضعيةً مدهشةً: هو أن هذا الشيء يستطيع أن لا يكون ما هو عليه، أو ألا يكون موجودًا بالمرة. «لماذا» تحمل في ذاتها إفناءً لما تسأل عنه. يُقبل معًا في هذا السؤال الحضور الواقعي للشيء المستفهم عنه (نأخذ الفلسفة على أنها واقعة، واقع) وغيابه الممكن، يوجد هنا في الآن نفسه حياة وموت الفلسفة، نملكها ولا نملكها.

(2) Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosopher?* (Paris: PUF, 2012).

إلا أن سرَّ وجود الفلسفة هو ربما بالذات في هذه الوضعية المتناقضة المتباينة. من أجل فهم هذه العلاقة المحتملة بين فعل التفلسف وبنية الحضور-الغياب، من المفيد فحص، حتى ولو كان ذلك بعجالة، ما معنى الرغبة. لأنه في الفلسفة توجد المحبة Philein، أن تحب، أن تكون محبًا، أن ترغب.

أريد أن أدلكم على موضوعتين فقط في ما يتعلق بالرغبة:

أولًا: لقد جرت العادة بالنسبة إلينا، وبالنسبة إلى الفلسفة ذاتها، بما أنها تقبل نمطًا معينًا من طرح الأسئلة، أن تفحص مشكل الرغبة مثلًا خلف زاوية الذات والموضوع، تحت زاوية ثنائية من يرغب وما هو مرغوب فيه. هكذا يتحول سؤال الرغبة بسرعة إلى سؤال معرفة إن كان المرغوب فيه هو الذي يستثير الرغبة أو العكس. أي أن الرغبة هي التي تخلق المرغوب فيه؛ إن كنا نحب امرأةً لأنها محبوبة، أو إن كانت محبوبةً لأننا نحبها. علينا أن نفهم أن هذه الكيفية في طرح السؤال تتعلق بمقولة السببية (المرغوب فيه يكون سببًا للرغبة أو العكس)، وتنتمي إلى رؤية ثنائية للأشياء (هناك من جهة الذات، ومن جهة أخرى الموضوع، لكل طرف ميزات خاصة)، وهي بذلك تمنع مقاربةً جدية للمشكل. لا تضع الرغبة علاقةً بين السبب والنتيجة كيفما كان نوعهما، لكنها حركة شيء ما، يسير صوب آخر كشيء ينقصه. هذا يعني أن الآخر (أو لنقل إذا شئنا الموضوع؛ ولكن أحقًا هل الموضوع المرغوب فيه ظاهريًا مرغوب فيه فعلًا؟) حاضر عند من يرغب فيه، وحاضر عنده في شكل غياب. فمن يرغب يملك ما هو محروم منه، ومن دون هذا الحرمان لن يرغب فيه، ولا يملكه، ولا يعرفه، وإلا فلن يرغب فيه كذلك. هكذا تُظهِر حركة الرغبة، منظورًا إليها من زاوية مفهوما الذات والموضوع، أن الموضوع المزعوم كشيء ما، موجود سلفًا في هذه الرغبة ذاتها، من دون أن يكون موجودًا فيها على الرغم من ذلك «بلحمه ودمه»، وأن الذات المزعومة كشيء ما غير محددة، غير مكتملة، وتحتاج بذلك إلى هذا الآخر من أجل أن تتحدد، أن تكتمل؛ الشيء الذي لا يحدده سوى هذا الآخر، وهذا الغياب. إذن ففي كلتا الجهتين، توجد البنية المتناقضة نفسها، بل والمتماثلة؛ بحيث يوجد لدى «الذات»، غياب المرغوب فيه، الحرمان منه، في عمق حضوره الخاص، اللا-كائن في الكائن الذي يرغب. ويوجد لدى «الموضوع» حضور، حضور للراغب (الذاكرة، الأمل) في عمق الغياب، لأن الموضوع يوجد هنا كمرغوب فيه، انطلاقًا من هنا كشيء ممتلك.

ثانيًا: من هنا تشتق تيمتنا الثانية، بحيث يوجد أساس الرغبة في هذه البنية التي تمزج الغياب بالحضور. لكن المزج ليس عَرَضيًا؛ إنه بقدر ما الحاضر غائب عن ذاته أو الغائب حاضر، توجد رغبة. الرغبة حقًا ناجمة، مشكلة من طرف غياب الحضور، أو العكس، شيء ما يوجد هنا لكن لا يوجد هنا ويريد أن يوجد هنا، يريد أن يتطابق مع ذاته، أن يتحقق، والرغبة ما هي إلا هذه القوة التي تجمع معًا الحضور والغياب، لكن من دون أن تخلطهما.

يحكي سقراط في «المأدبة» كيف أن راهبة مانتيني Mantinée، ديوتيم Diotime، وصفت له ميلاد الحب، إيروس Eros هكذا:

«إنها قصة طويلة جدًا، تجيب ديوتيم. لكن على الرغم من ذلك سأحكيها لك. يلزم معرفة أنه في اليوم الذي ولدت فيه أفروديت، كانت الآلهة تحتفل. من بينهم. يوجد ابن ميتيس Métis، بوروس Poros. والحال أنه حينما انتهت المأدبة، وصلت بينيا Pénia، التي أتت لتتسول كما جرت العادة في كل مأدبة فاخرة، وكانت تقف على الباب. في حين أن بوروس، الذي أسكره الرحيق، لأن الخمر لم يكن يوجد بعد في هذه الفترة، خرج يتجول في حديقة زوس Zeus، وحينما أثقله السكر، نام فيها. وعليه، فكرت بينيا وهي تعيش العوز، في أن تنجب ابنًا من بوروس تمددت قربه وأصبحت حبلى بإيروس. فإذا كان إيروس تابعًا لأفروديت وخادمها، فلأنه قد حبلت به يوم الاحتفالات التي خصصت لميلاد الإلهة، وإذا كان، في الوقت نفسه، وبالطبيعة محبًا للجميل، فلأن أفروديت جميلة» (Platon, le banquet, Trad. L.Brisson, 203bc.).

حالة، مصير إيروس ناجم طبعًا، إذا ما آمنا بما تقوله ديوتيم، عن وراثته [البيولوجية]:

إذن ما دام إيروس ابن بوروس وبينيا، فإنه بذلك يوجد في الوضع التالي. أولًا، هو دومًا فقير، والأمر يحتاج إلى الكثير لكي يكون رقيقًا وجميلًا، كما يعتقد أغلبية الناس، وعلى العكس، فإنه فظ، متسخ، متشرد وبلا مسكن، ينام دومًا على الأرض العارية. ينام في العراء، بلا غطاء، على عتبة الأبواب وعلى جوانب الطرق، لأنه يتقاسم مع أمه الفاقة. لكن، وعلى مثال والده، يترصد فرص كل ما هو جميل وما هو طيب، إنه فحل، صارم، متقد، وقناص خطير، إنه لا يتوقف عن حَبْك الألاعيب، ومولع بالمعرفة وخصب بالحيل. يقضي كل وقته في التفلسف، إنه ساحر ماهر بارع وخبير. يلزم أن نضيف أنه لا هو بفانٍ ولا خالد. في اليوم نفسه، تارةً يكون مزدهرًا، مليئًا بالحياة، وتارةً أخرى يحتضر: ثم يعود إلى الحياة حينما تنجح حيله. نظرًا إلى طبيعة ما ورثه عن أبيه. لكن ما تمده به حيله ينفلت من بين يديه على الدوام، بهذا فإيروس لا يوجد أبدًا لا في الفاقة ولا «في الغنى» (banquet, 203 c-e).

إن قصة ديوتيم، أسطورة ميلاد إيروس، هي بالتأكيد خصبة جدًا. يمكننا على الأقل أن نستخلص منها ما يلي:

أولًا: التيمة التي حسبها قد حبلت بإيروس في اليوم نفسه الذي أتت فيه أفروديت إلى العالم، إلهة الجمال، والتي هي موضوع إيروس عمومًا، هناك نوع من ميلاد ـ مشترك Co-naissance بين الرغبة والمرغوب فيه.

ثانيًا: وهي فكرة أن طبيعة إيروس مزدوجة، فهو ليس إلهًا، ولا إنسانًا، إنه يستمد الألوهية من أبيه الذي كان على مائدة الآلهة والذي كان مولعًا بالسُكْر الإلهي للرحيق، إنه فان من خلال أمه التي تتسول، والتي لا يمكنها أن تلبي حاجياتها. إنه إذن حياة وموت، ويلح أفلاطون على تناوب الحياة والموت في حياة إيروس. إنه مثل طائر العنقاء: «إذا مات ذات مساء في الصباح ينبعث من جديد» (Apollinaire, «chanson du mal-aimé», Alcools, 18). يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك: ولأن الرغبة معسرة، لذلك عليه أن يكون حاذقًا، في حين تبوء اكتشافاته دومًا بالفشل. هذا يعني أن إيروس

يبقى تحت قانون الموت، العوز، إنه دومًا في حاجة إلى الهروب منه، لإعادة إبداع حياته، أساسًا لأنه يحمل الموت معه.

ثالثًا: الرغبة هي رجل وامرأة في الوقت نفسه الذي فيه حياة وموت. هذا يعني أنه في نص أفلاطون، الزوج المتباين حياة-موت، على الأقل إلى حد ما، متماه مع الزوج المتباين ذكر-أنثى. يرمز أب إيروس إلى ما يقرب في الرغبة الحب من موضوعه، [إنه يرمز إلى] وحدتهما، في حين أن أمه، الفاقة، تجسد ما يحافظ عليهما متباعدين. في هذا النص الانجذاب ذكوري، والنفور أنثوي. لا يمكننا الآن تعميق هذه النقطة، لكن يلزمنا أن نتذكر على الأقل أن إيروس على الرغم من أنه من جنس ذكر، فإنه في الحقيقة رجل وامرأة.

حدد سيرجي لوكلار Serge Leclaire، تلميذ الدكتور لاكان Lacan، في مداخلة في الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي (Mai 1956, La psychanalyse, 2, 139 sa) عرَض الهستيريا بالتساؤل «هل أنا رجل أم امرأة؟»، في حين يرى أن عَرَض الهوس قد يتجلى في سؤال: «هل أنا ميت أم حي؟».

هكذا نجد في التأويل الحديث للعُصابات نفس الغموض المزدوج الذي تستقصيه ديوتيم في إيروس، ذاك المتعلق بالحياة، والجنس. يعمل المرض على كشف هذا اللايقين: فالمريض لا يستطيع أن يموقع ذاته هنا أو هناك، أن يصطف في الحياة أو في الموت، في الرجولة، أو الأنوثة. والانكشاف الذي يأتي لنا به المرض، لا يقدم فقط البرهان على راهنية أفلاطون، ولا يكشف فقط إلى أي حد التنقيب الفرويدي هو صدًى للمشاكل المركزية في الفلسفة: إنه يجعلنا نفهم أن «نعم» و«لا»، أن الزوج المتباين، كما يقول لوكلار، الزوج الذي يتباعد قطباه في العصاب، يُسَيِّرُ حياتنا (وليس فقط حياتنا الغرامية)، أنه حتى حينما نكون أمام وجه الأشياء، ذواتنا، الآخرين، الزمن أو الكلام، لا يتوقف قفاها عن أن يكون حاضرًا لدينا: «كل علاقة بالحضور تتحقق في عمق الغياب» (Lacan). هكذا فالرغبة التي في جوهرها تتضمن هذا التعارض في جمعه، تكون سيدنا.

فهل مازال من الضروري أن نتساءل عما يلزم فهمه من [مفهوم] الرغبة، وبماذا يتعلق الأمر حينما نتحدث عنها؟

لقد فهمتم أنه مازال ينبغي علينا التخلص من هذه الفكرة السائدة، المقبولة؛ أنه يوجد مجال خاص بإيروس، بالجنسانية، مستقل عن المجالات الأخرى، على أننا نملك حياةً عاطفيةً بمشاكلها الخاصة، حياةً اقتصاديةً بخصوصياتها، حياةً فكريةً مخصصةً لأسئلة نظرية ... إلخ. من المؤكد أن هذه الفكرة لم تأت من فراغ، وسنعمل على تفسيرها فيما بعد. لكن إذا كانت مثلًا أعمال فرويد بالتحديد قد أحدثت، ولا تزال، كل هذا الصدى الذي لم يتوقف أبدًا والذي تعرفونه، فليس لأنها وضعت الجنسانية في كل مكان من دون شك، مثلما من الغموض أن نضع الاقتصاد في كل مكان كما فعل بعض الماركسيين. لكن لأنها بدأت وضع تواصل بين الحياة الجنسية والحياة العاطفية، والحياة الاجتماعية، والحياة الدينية. لأنه أخرج الحياة الجنسية من حيزها المعزول (الجيتو)، وهذا ليس في اختزال باقي الأنشطة في الليبيدو، لكن في تعميق بنية السلوكات وفي البدء بالكشف عن رمزية ربما مشتركة بينها جميعًا.

يمكننا، من أجل الاقتصار على موضوعتنا التي هي علاقة الرغبة بتباين الانجذاب والنفور، تقديم العديد من الأمثلة. إذن، ولكي نبقى أكثر قربًا من تيمة إيروس، ومن أجل التأثير في الأكثر تخصصًا في الأدب بينكم، لنبدأ مما يرويه بروست Proust في *Albertine disparue* هو الرغبة لكن بإشارة خاصة، الرغبة في أفولها، إنه إيروس باعتباره ابنًا للفاقة، ثقل الموت في الرغبة. ما يصفه بروست ويحلله، هو ذروة الفراق، الفراق المضاعف؛ ذاك الذي يعود إلى موت ألبرتين Albertine والذي ينضاف له ذاك الذي تصونه الغيرة، بين مارسيل والشابة حينما كانت حيةً. خَلَقَ موت ألبرتين تعريفًا خاصًا للرغبة الذي هو الحداد، لكنه لا يعدمها لأن الغيرة تستمر في ممارسة الشك حول المتوفاة، والحال أن الغيرة نفسها نوع من قتل المرأة الحية، من وضعها بعيدًا عن حضورها. خلف المرأة الحاضرة، أرى نفس المرأة مرة أخرى، أعدم حضورها وأنحت صورةً لها لا أعرفها. يتضاعف الغياب الذي كان مسبقًا غيابًا لألبرتين الحاضرة [في الذاكرة]، بسبب شك مارسيل، يتضاعف بالغياب الذي ينجم عن الموت والذي يحافظ عليه من خلال الحضور الملح للشابة.

هذا، إذا ما أردتم، توضيحًا مباشرًا ومثالًا واضحًا بصدد سؤال الرغبة. لكن من الواضح أن كل الكتاب، كل «البحث عن الزمن الضائع» يتموضع في النور الآفل نفسه، ليس امرأةً فقط هي التي لم نتمكن من أن نحافظ عليها بدمها ولحمها، بل أيضًا حتى المجتمع الذي يكون في حالة تفكك؛ الآخرون الذين يجعلهم العمر مجهولين، وقبل ذلك زمن يفتت لحظاته أكثر مما يحافظ عليها مجتمعةً. لنترك الأفول، الدرس الذي يريد، بلا شك، أن يمنحه لنا بروست من خلال كتابه، ولنبقي على أحد تيماته، ذاك الذي يهم أولئك المهتمين أكثر بالتاريخ من بينكم، هذه التيمة التي حسبها التاريخ والمجتمع يحتويان أيضًا على تعاقب الانجذاب والنفور، ويتعلقان من ثمّ بالرغبة.

لأنه لن نغامر كثيرًا إذا قرأنا تاريخ الغرب، على الأقل كحركة متناقضة، تبحث فيها تعددية الوحدات الاجتماعية (الأفراد، أو الجماعات، مثلًا الطبقات الاجتماعية) عن وحدتها، تلك الوحدة التي تفقدها. يتميز هذا التاريخ إلى غاية اليوم بتعاقب التشتت والتوحيد، في داخل المجتمعات كما فيما بينها، وهو تعاقب يماثل بكيفية عميقة ذاك المميز للرغبة. وبالشكل نفسه الذي يحتاج فيه إيروس لكل الحذق الذي ورثه عن الآلهة، عبر أبيه [بوروس]، كي لا يسقط في الفاقة، فذلك لأن الحضارة مهددة بالموت، يعني بعوز القيم، والمجتمع مهدد بالتشرذم، وانقطاع التواصل بين أجزائه، فإنه لا وجود لمكتسبات وأن الأول والثاني يحتاجان دومًا أن يتمالكا نفسيهما، أن يكونا معًا مجتمعين في هذه الوثبة التي، كما تقول ديوتيم عن ابن بوروس «تذهب نحو الأمام بكل ما أوتيت من قوة». نعيش أيضًا، باعتبارنا كائنات اجتماعية Socialité وتاريخانية، في عمق الموت وننتمي أيضًا إلى الرغبة. يلزم أن يكون واضحًا إذن أننا نعني بكلمة رغبة العلاقة التي في الوقت نفسه، توحد وتفصل بين عناصرها، تجعل أحدهما في الآخر، في الوقت نفسه الذي تضع فيه أحدهما خارج الآخر.

يبدو لي الآن أنه يمكننا أن نعود إلى الفلسفة وأن نفهم بشكل أحسن كيف أنها محبة **philein**، حب، ونخضع فيها لفحص السمتين اللتين استخلصناهما بصدد الرغبة.

في آخر «المأدبة»، سينطق ألسيبياد، وهو مخمور (وكما يقول هو نفسه: الحقيقة في الخمر) بمديح لسقراط الذي أتى لينام بقربه في هذا البورتريه، هناك مقطع يستحق انتباهنا، نحن الذين نبحث عن فهم لماذا التفلسف. إنه المقطع حيث يروي ألسيبياد ما يلي: قرر، وهو مقتنع أن سقراط يعشقه، مادام الفيلسوف يبحث بمثابرة عن صحبة الشباب الجميل، أن يمنحه فرصة للاستسلام. سيشرح له سقراط إذن، أمام هذه الفرصة، وضعيتهما على الشكل التالي: إجمالًا، يقول سقراط، لقد اعتقدت أنك وجدت فيَّ جمالًا أكثر عظمةً من ذاك الذي فيك، جمالًا من نوع آخر، مختف، روحي، وتريد أن تقوم بتبادل، تريد أن تمنحني جمالك من أجل أن تحصل على جمالي، ستكون صفقةً ممتازةً بالنسبة إليك، إذا كنت مالكًا حقًا لهذا الجمال المختفي الذي يخطر ببالك. إلا أن هذا غير مؤكد، يلزمنا أن نفكر فيه معًا. اعتقد ألسيبياد أن سقراط قبل الصفقة، فغطاه بمعطف واستلقى بالقرب منه. لكن على امتداد تلك الليلة، لم يحدث أي شيء، يروي ألسيبياد، لا شيء أكثر عظمةً من: «كما لو أنني نمت بقرب أبي أو أخ أكبر مني»، ويضيف: «النتيجة هو أنه لا حيلة لي لكي أستاء وأن أتوقف عن الاختلاف إليه، ولا أن أكتشف عبر أية وسيلة يمكنني أن أجره نحو غاياتي [...]؟ لم أجد أي مخرج، لقد كنت عبده بعبودية لم يسبق لأحد أن عاشها. فلم أفعل شيئًا من غير أن أحوم حوله كأنني قمر تابع له» (Le banquet, 219 d-e).

يمنحنا ألسيبياد من خلال هذه الحكاية خلاصة اللعبة، لعبة الرغبة، ويكشف لنا ببراءة ثمينة وضعية الفيلسوف في هذه اللعبة. لنفحص كل هذا عن قرب.

يعتقد ألسيبياد أن سقراط عاشق له، لكنه هو نفسه يرغب في الحصول من سقراط: «أن يقول له كل ما يعرفه» (Ibid., 217a). يقترح ألسيبياد تبادلًا: سيهب هباته لسقراط، الذي سيقايضها بحكمته.

ما الذي سيفعله سقراط، المُهاجَمُ بهذه الإستراتيجية؟ إنه سيحاول إبطال مفعولها، وكما سنرى، فإن هذا الهجوم المضاد يبقى غامضًا جدًا.

لم يرفض سقراط اقتراح ألسيبياد، لم يُفند حجاجه. فلا وجود لتهكم يمس فرضية، المعتدة بنفسها حتمًا، أن سقراط عاشق لألسيبياد، ولا وجود لنقمة ضد مشروع تبادل، فقط مجرد تهكم خفيف اتجاه «حس الأعمال» عند ألسيبياد.

ما يقوم به سقراط، هو فقط مساءلة «الصفقة الذهبية»، وسيتساءل بصوت مرتفع أين يوجد هذا الذهب: هذا كل شيء. يريد ألسيبياد أن يقايض المرئي، جماله، باللامرئي، حكمة سقراط. إنه يخاطر كثيرًا: لأنه يمكنه ألا يحصل على أي شيء مقابل هباته، حينما لا تكون هناك حكمة. هذه الصفقة الذهبية مراهنة، ليست براءة الذمة أو ربح مضاعف، لكنها في أفضل الحالات براءة ذمة، في أسوء الحالات خسارة جافة. إنها مُغامِرة.

ترون أن كل هذا يحدث كما لو أن سقراط يحمل في يديه الأوراق التي يلعبها ألسيبياد، بعد أن كشف أوراقه وبين له أنها (أوراق ألسيبياد) لا تسمح له بأن يفوز يقينًا. أن الوضعية ليست وضعية صفقة

ناجزة، لكن وضعية صفقة بقرض، حيث المدين، سقراط، في هذه الحالة، غير قادر على السداد. لقد كشف سقراط أوراقه، بل إنه في الحقيقة «لا يملك أية أوراق». بالنسبة إلى إستراتيجية ألسيبياد، لا شيء يمكنه أن يحدث فيما بعد، لأن هذه الإستراتيجية تقوم على تبادل الجمال مقابل الحكمة ولأن سقراط يعلن أنه غير متأكد من القدرة على منح المقابل. لكن ألسيبياد يُؤَوّل هذا الإعلان كمراوغة، لذلك فهو يكرر، من خلال الحركة هذه المرة وليس عبر الكلام، اقتراحه الأول، في حين أنه لا يصادف تحت العباءة عاشقًا، لكن، كما قال: مجرد أب! يبقى إذن سقراط في حالة ترقب، وألسيبياد في الخطأ.

نرى أن ألسيبياد يستمر في الخطأ إلى نهاية الحكاية، حينما يؤول من جديد موقف سقراط كإستراتيجية متسامية على تلك التي له: كان يريد غزو الفيلسوف، فغُزِي، كان يرغب في الهيمنة عليه (لأنه سيملك جماله الخاص وحكمة سقراط)، إلا أنه في الأخير كان هو العبد. لقد كان سقراط أكثر مكرًا، لذلك تمكن من ألسيبياد. غدت الأدوار التي أسندها الأخير لنفسه ولسقراط في بداية اللعبة الآن معكوسة: العاشق ليس هو سقراط، بل ألسيبياد.

بل يمكننا حتى المجازفة بالقول إن ألسيبياد وهو يقدم القصة بهذا الشكل في حضور سقراط، حيث تحديدًا كان نائمًا قرب الأخير، كما كانت الحالة إبان الليلة التي يرويها، لا يقوم إلا بتكرار نفس التيه الذي دفعه إلى تقديم اقتراحه الأولي. ذهب أبعد من ذلك قليلًا، لكن مع الحفاظ على الإستراتيجية نفسها، أَفْهَمَ سقراط أنه قد انهزم تمامًا، وأنه بلا دفاع ومن ثم لا يشكل خطرًا عليه، وأنه لم يعد لسقراط شيء يخشاه وأنه سيربح كل شيء في [عملية] التبادل. إنه مثل تاجر السجاد الذي يهرول خلف المشتري العنيد في عرضه لـ 50,000 من أجل أن يقول له: «خذ سأضحي لك به بـ 55,000».

لكن هذه المقارنة التي أتت عفويًا تفرض علينا التفكير في هذا: هل هذا فعلًا خطأ، تيهان من لدن ألسيبياد؟ أو أنه بتكرار النهج نفسه يبطل ألسيبياد اللعبة السقراطية؟ على كل حال، إن العبد هو سيد السيد (هيغل). وإنها اللعبة، أفضل لعبة للشغف أن يغزو بأن يهدي نفسه إذا لم يستطع أن يحصل على شيء بالامتلاك. في الحقيقة، حينما يلعب ألسيبياد لعبته، وفي مجاله، فإنه يلعبها بشكل جيد. لأن سقراط في الأخير قد فشل، لأنه لم يتمكن من جعل ألسيبياد يقبل إبطال التأثير الذي اقترحه عليه.

ما الذي يريده الفيلسوف إذن؟ حينما يعلن أنه ليس متأكدًا من امتلاكه الحكمة، هل فقط من أجل اجتذاب أكثر لألسيبياد؟ هل سقراط فقط فاتن أكثر إتقانًا؛ لاعب أكثر حذقًا ودقةً والذي يدخل في منطق الآخر ويهيئ له شِرْكًا حيث يتظاهر بالضعف؟ هذا هو ما اعتقده ألسيبياد، وما يحاول، كما قيل آنفًا، القيام به. وهو ما سيعتقده الأثينيون أيضًا، الذين لا يريدون أن يقتنعوا أن سقراط لم يكن له هدف آخر غير مساءلتهم بصدد أنشطتهم، فضائلهم، دينهم، مدينتهم، الذين [على الرغم من ذلك] سيشككون في أنه أدخل تحت معطفه آلهةً جديدةً لأثينا، والذين سيقررون موته.

يعرف سقراط جيدًا ما يعتقده الآخرون، بدءًا بألسيبياد، لكنه هو نفسه لا يعتبر نفسه لاعبًا جيدًا. أن يعلن، كما فعل، أن الحكمة تنقصه ليس بالنسبة إليه تمويهًا. بل بالعكس، فرضية التمويه هذه، هي التي تؤكد إلى أية درجة هناك نقص في الحكمة، وهي التي تفترض في مكرها الساذج، أن الفيلسوف حقيقةً

حكيم وأنه لا يقول العكس إلا من أجل إثارة الحيرة والمناورة (في المعنيين معًا لكلمة intriguer)[3]. في حين الاعتقاد أن سقراط يملك الحكمة ويمكنه أن يبادلها، بكثرة، هذا هو الجنون بعينه الذي يهاجمه [الفيلسوف].

بالنسبة إلى سقراط إبطال منطق ألسيبياد هو الهدف الوحيد المنشود، لأن هذا الإبطال يعني، إذا ما نجح، أن ألسيبياد قد فهم أن الحكمة ليست موضوعًا للمقايضة. ليس لأنها أثمن ولا يمكن من ثم أن نجد لها بديلًا، بل لأنها ليست متأكدةً من ذاتها، دومًا ضائعة وعلينا دومًا أن نبحث عنها، كل مرة، كحضورٍ لغيابٍ، وخصوصًا لأنها هي نفسها وعي بالتبادل، تبادل واع، وعي بأنه لا وجود لموضوع تبادل، لكن لتبادل فقط. هكذا يبحث سقراط عن إثارة هذا التأمل عبر تعليق منطق ألسيبياد، الذي يقبل الحكمة كملك، كشيء، une *res*، المنطق التشييئي عند ألسيبياد وأيضًا عند الأثينيين.

لكن لا يمكنه أن يكسر الحوار هنا [في هذه اللحظة]، أن ينعزل عن الجماعة واللعبة، لأنه يحتاج من الآخرين أن يعترفوا بهذا الغياب. يعلم سقراط جيدًا أن كونه على حق لوحده ضد الكل، يعني أنه على غير حق، أنه أحمق. إنه يريد، وهو يفتح فراغه الخاص، أمام مهاجمة ألسيبياد، أن يحفر لدى الأخير الخواء نفسه، ويريد أيضًا، وهو يقول لمتهميه أن كل حكمته هي معرفة أنه لا يعرف شيئًا، الحث على التأمل. ويظهر لي أننا نملك شهادةً كافيةً على أن ذلك هو منطق سقراط، لعبته في لعبة الآخرين: هو أنه قبل شرب سم الشوكران. لأنه إذا لم يتوّه الخصم إلا من أجل التحكم فيه جيدًا، والسيطرة عليه، ما كان ليقبل الموت. لقد مات طواعيةً، ليمنحهم فرصة التفكير في أنه في الحقيقة لا يملك شيئًا يضيعه، وأنه لا يملك شيئًا في لعبته.

ما يرغبه الفيلسوف، ليس هو أن تُهزم الرغبات وتُشبع، لكن أن تنكفئ على نفسها، وأن ترتد إلى ذاتها. بقوله إنه لا يعرف شيئًا، في حين أن الآخرين لا يعرفون، لكنهم يعتقدون أنهم يعرفون ويمتلكون، وبموته من أجل هذا، فإنه يريد أن يقدم شهادةً على أن في الطلب، في طلب ألسيبياد مثلًا، شيئًا أكثر من الطلب، وهذا الأكثر هو نقص، لا شيء مطلقًا. وأن إمكانية الرغبة نفسها تعني في الحقيقة حضور غياب، وأن الحكمة كلها، تقوم ربما على فتح الآذان لهذا الغياب والمكوث قربه. عوض البحث عن الحكمة، وهو ما يعد حمقًا، كان من الأفضل أن يبحث ألسيبياد (وأنا وأنتم أيضًا) في الدافع إلى البحث. التفلسف لا يعني الرغبة في الحكمة، إنه الرغبة في الرغبة [...] لذلك فالطريق الذي وُضع فيه ألسيبياد التائه لا يقود نحو أي مكان، إنه طريق موصدة Holzwege، كما يقول هايدغر؛ «الطريق التي يتركها إلى غاية طرف الغابة، الخشب الذي يأتي به الحطاب منها»، اصعدوا هذه الطريق: إنه سيتركم في قلب الغابة.

(3) تعني هذه الكلمة في معجم لاروس ومعجم روبير معنيين أساسيين وهما التحيير المثير للفضول والمناورة؛ أي أن سقراط يريد أن يثير دهشة ألسيبياد وحيرته ويناور منهجه ثانية ضد كل إمكانية لمقايضة الحكمة بشيء آخر.

هذا لا يعني أن سقراط لم يكن عاشقًا. لقد قلتها لكم، لم ينف مرةً واحدةً أن جمال ألسيبياد مرغوب فيه. لم يُشِد إطلاقًا بالتعفف، بالتخلص من الأهواء، بالتجرد من العصر. على العكس يوجد الحب في الفلسفة، إنه موردها، وسيلتها. لكن الفلسفة توجد في الحب كأنها توجد في [وضعية] عوز.

ليست للفلسفة رغبة خاصة، إنها ليست نظر في تيمة أو في مجال منفصل، في الفلسفة أهواء الجميع، إنها ابنة عصرها، كما يقول هيغل. لكن أعتقد أننا سنكون أكثر توافقًا مع ما تم للتدليل عليه لو قلنا أولًا: إن الرغبة هي التي تملك الفلسفة مثلما تملك أي شيء آخر [...] الفيلسوف ليس إنسانًا بسيطًا يستيقظ ويقول لنفسه «إنهم نسوا التفكير في الرب، أو في التاريخ، أو في الفضاء، أو في الوجود، [لذا] يلزمني أن أهتم بذلك». ستعني هذه الوضعية أن الفيلسوف هو الذي يخترع مشاكله، وإذا كان الأمر كذلك، لا أحد سيجد ذاته، ولا شيئًا جوهريًا في ما يمكن أن يقوله هذا الفيلسوف. في حين، حتى لو كانت العلاقة الاشتقاقية بين الخطاب الفلسفي وما يقع في العالم منذ قرون ليست واضحة في الحين، نعلم جميعًا أن التهكم السقراطي، الحوار الأفلاطوني، التأمل الديكارتي، النقد الكانطي، الجدل الهيغيلي، الحركة الماركسية لم تتوقف عن تحديد مصيرنا وهي هنا، مترابطة إحداها مع الأخرى، في طبقات سميكة، في أرض ثقافتنا الحاضرة. نعلم أن كل واحدة من هذه الأنماط في الكلام الفلسفي كانت لحظة حيث كان يبحث الغرب عن أن يعبر عن ذاته ويستوعب نفسه في خطابه. نعلم أن هذا الكلام عن الذات، هذه المسافة مع الذات ليست سطحيةً، مجرد إضافة، ثانوية، في علاقتها مع حضارة الغرب، لكن كانت عكس ذلك نواتها، اختلافها، وأخيرًا نعلم أن هذه الفلسفات الماضية لم تُلْغَ لأننا نستمر في سماعها وفي الجواب عنها [اليوم].

لا يخترع الفلاسفة مشاكلهم، ليسوا حمقى، على الأقل بمعنى أنهم قد يتحدثون لوحدهم. ربما هم كذلك، لكن ليسوا أكثر من أي أحد آخر بمعنى آخر هو أنه «تشاء الأشياء من خلالهم»، أن بهم مسًا. مسكونين من طرف نعم ولا. إنها حركة الرغبة التي، مرة أخرى، تجمع ما قد انفصل، أو تفصل بين ما يسير مزدوجًا. إن هذه الحركة هي التي تعبر الفلسفة، إنه بالانفتاح على هذه الحركة ومن أجل الانفتاح عليها، نحن نتفلسف. يمكننا أن نترك هذه الحركة تغمرنا تبعًا لطرق ولوج مختلفة جدًا: يمكننا أن نتفهم أن اثنين واثنين يشكلان أربعةً، أو أن رجلًا وامرأةً زوجًا، أو أن عددًا كبيرًا من الأفراد يشكل مجتمعًا، أو أن لفيفًا من اللحظات يشكل مدةً، أو أن تعاقبًا من الكلمات يشكل معنًى، وأن سلسلةً من التصرفات تشكل حياةً، وفي الوقت نفسه أنه لا أحد من هذه النتائج يكون نهائيًا. إن وحدة الزوج أو الزمن، أو الكلام أو العدد، تبقى منغمرةً في العناصر التي تشكلها ومعلقةً على مصيرها باختصار، يمكن أن ينهال علينا التفلسف انطلاقًا من أية قمة من قمم بوصلة اتجاهات الرياح.

لا توجد إذن رغبة خاصة بالفيلسوف. يقول ألآن Alain «بالنسبة إلى الفلسفة يكون كل موضوع جيدًا بشرط أن يكون غريبًا!» لكن توجد طريقة خاصة بالفيلسوف لمصادفة الرغبة. هذه الخصوصية، نعرفها الآن، مع الفلسفة تنكفئ الرغبة على ذاتها، إنها ترتد إلى ذاتها، إنها ترغب في ذاتها. وبهذا تثير السؤال: لماذا نرغب؟ لماذا يبحث الاثنان عن تشكيل واحد، ولماذا يحتاج الواحد إلى الآخر؟ ولماذا

تمتد الوحدة في التعدد ولماذا التعدد معلق على الوحدة؟ لماذا تمنح الوحدة دائمًا في الانفصال؟ لماذا لا توجد الوحدة الخالصة، الوحدة المباشرة، لكن دائمًا وساطة الأول عبر الآخر؟ لماذا يكون التعارض، الذي يفصل ويوحد في الوقت نفسه، سيد كل شيء؟

هكذا، الجواب عن «لماذا التفلسف؟» يوجد في السؤال الذي يعد حتميًا: «لماذا نرغب؟» الرغبة التي هي الفلسفة، لا تقل في خضوعها للكبح عن أية رغبة أخرى، لكنها تتضاعف وتتساءل في حركتها بالذات. لا تلقي الفلسفة أسئلتها تجاه الأشياء، إلا من الواقع. ويظهر لي أن محايثة التفلسف للرغبة توجد ابتداءً من أصل الكلمة، إذا ما انتبهنا لجذر مصطلح صوفيا **Sophia** (أي الحكمة): الجذر «صوف» *Soph* هو نفس الجذر كما نجد في اللسان اللاتيني *sap_sapere*، وللفرنسية «معرفة» **savoir**، والتلذذ **savourer**. من يعد حكيمًا **sophon**، هو ذاك الذي يعرف كيف يتذوق، في حين يفترض التلذذ معنى التذوق **dégustation** للشيء وأيضًا الانفصال عنه. إننا نترك الشيء يدخل ذاتنا، نختلط به، وفي الوقت نفسه ننفصل عنه من أجل القدرة على قوله، الحكم عليه. نحتفظ به في خارج هذا الداخل الذي هو الفم (الذي هو أيضًا مكان الكلام). التفلسف هو أن نخضع كليةً لحركة الرغبة، أن نكون موجودين داخلها، وفي الوقت نفسه أن نحاول احتواءها من دون الخروج عن مجراها.

ليس إذن عرَضًا أن تكون الفلسفة الإغريقية الأولى، أولئك الذين نسميهم بشكل غريب ما قبل ـ السقراطيين، تقريبًا كما نسمي التولتيك، والأزتيك والإنكا بالحضارات ما قبل ـ الكولومبية، كما لو أن سقراط قد اكتشف القارة الفلسفية. وكما لو أننا أدركنا أن هذه القارة كانت قد احتلت من طرف أفكار مليئة بالقوة والعظمة (كما يقول **Montaigne** عن العواصم الهندية، كيزكو **Cuzco** ومكسيكو). فليس صدفة إذن أن تكون كل هذه الفلسفة الأولى، التي قد لا تكون فلسفةً في معنى سقراط ومعنَانَا نحن، مهووسة بسؤال الواحد والمتعدد، الذي هو سؤال الرغبة، في الوقت نفسه الذي كانت منشغلةً فيه بمشكل اللوغوس، الكلام الذي هو مشكل تأمل الرغبة لذاتها؛ لأن التفلسف هو أن نترك أنفسنا تذهب صوب الرغبة، مع الحرص على استقبالها، وهذا الاستقبال يسير ملازمًا للكلام. اليوم، حينما نُسأَل «لماذا التفلسف؟»، يمكننا دومًا أن نجيب متسائلين: «لكن لماذا الرغبة؟ لماذا توجد في كل مكان حركة الشيء ذاته الذي يبحث عن الآخر؟» ويمكننا دومًا القول، في انتظار الأفضل «نتفلسف لأنه هذا الشيء فينا يرغب».

تبيّن
Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوَّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 ـ 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 ـ 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 ـ 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009)، ص 120ـ135.

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers‹ reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242-55.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220-221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, «article title,» journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439-458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit-ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer‹s academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office‹s spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office‹s word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.